

FRANCISCO O'REILLY

AVICENA Y LA PROPUESTA DE UNA
ANTROPOLOGÍA ARISTOTÉLICO-PLATÓNICA

INTRODUCCIÓN A LOS TEXTOS

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 123/2010
Pamplona

Nº 218: Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-neoplatónica*

© 2010. Francisco O'Reilly

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

“[Anima] est in horizonte
aeternitatis inferius et supra tempus”
(Liber de Causis¹)

“scientia de anima est certissima, quod unusquisque in
seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi
inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est;
unde philosophus ibidem subiungit, quod «omnino diffi-
cillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa»”.

(Tomás de Aquino, *De veritate*²)

¹ *Liber de Causis*, ÁGUILA RUIZ, R (ed.), Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, II, 22: “[el alma] está en el horizonte inferior de la eternidad y es superior al tiempo”.

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q10, a8, ad sc8: “La ciencia sobre el alma es ciertísima, por cuanto cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma y que los actos del alma están en él; pero conocer qué sea el alma es difícilísimo. Por eso el Filósofo en el mismo lugar que añade: «es absolutamente difícil poseer alguna confianza acerca de ella»”. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1, 402, a 10.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
PARTE I: DE ARISTÓTELES A ALFARABI. RECORRIDO Y TRANSFORMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA ARISTOTÉLICA EN EL MUNDO ÁRABE	
PRESENTACIÓN.....	15
I. LAS FUENTES ANTIGUAS EN EL MUNDO ÁRABE.....	17
1. El <i>De anima</i> de Aristóteles.....	17
a) ¿Cómo estudia Aristóteles el alma?	17
b) La doxografía y la definición del alma.....	18
c) La naturaleza del alma.....	21
2. La <i>Teología de Aristóteles</i> o el Plotino Árabe	26
a) La crítica de Plotino a Aristóteles.....	29
b) La doctrina del alma en el Plotino árabe	30
c) La relación alma-cuerpo y el fin del hombre	35
II. LAS PRIMERAS RECEPCIONES DE LAS FUENTES.....	39
1. Alkindi y la primera elaboración árabe	39
a) La definición del alma.....	40
b) La naturaleza y fin del alma	42
2. Alfarabi, <i>el Maestro Segundo</i>	44
a) La naturaleza del alma.....	45
III. CONCLUSIÓN	53

PARTE II: DE AVICENA A GUNDISALVO. LA SÍNTESIS AVICENIANA Y LA PRIMERA RECEPCIÓN LATINA

PRESENTACIÓN	59
IV. AVICENA Y LA SÍNTESIS DEL SHIFA	61
1. La definición del alma	64
a) La perspectiva de la pregunta por el alma	64
b) La evidencia del principio vital	66
c) El alma como perfección	68
d) El hombre volante y la esencia del alma	72
2. La relación alma-cuerpo	75
a) Sobre la imposibilidad de la preexistencia del alma	75
b) El cuerpo como principio de individuación	80
c) Sobre la inmortalidad del alma y la permanencia de los efectos del cuerpo	83
V. GUNDISALVO Y LA RECEPCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA ARISTOTÉLICA-ÁRABE	
1. Gundisalvo: ¿autor o recopilador?	89
a) Fe y razón como clave de la originalidad de Gundisalvo	92
2. La definición del alma como síntesis platónico-aristotélica	94
a) La existencia del alma	94
b) El alma como sustancia	96
3. El fin del alma y la síntesis filosófico-religiosa	99
a) La creación ministerial y el comienzo del alma humana	99
b) La esencia del alma humana y su fin	103
VI. CONCLUSIÓN FINAL	107

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la civilización árabe-musulmana han evolucionado considerablemente en los últimos ciento cincuenta años¹. Esto se ha producido de tal modo que deja de ser válida la concepción, difundida durante algún tiempo, de que los autores árabes fueron meros amanuenses que conservaron los textos griegos para que más tarde los intelectuales latinos pudieran desarrollarlos, para pasar a ser considerados como autores que lograron desplegar una doctrina propia producto de la fusión de la sabiduría griega junto con las tradiciones propias de una civilización religiosa.

Se puede decir que la obra de A. Jourdain sobre el origen y ubicación histórica de las traducciones latinas de Aristóteles, es la precursora, al advertir la necesidad de estudiar el pensamiento árabe para lograr comprender de una manera más completa el pensamiento europeo del siglo XIII². A la vez, como indica R. Ramón Guerrero, el pensamiento árabe tiene en muchos casos su culminación e interés en el mundo latino. “La filosofía árabe, pues, no sólo ocupa un lugar en la historia del pensamiento filosófico por su propio interés, sino también, y sobre todo, por el que despertó en el mundo medieval latino y, por tanto, en el pensamiento europeo posterior. La historia de este pensamiento no puede escribirse sin tener en cuenta a aquella”³.

Uno de los impactos y transformaciones significativos es el que se produce en la elaboración árabe de la psicología. Tal es así que una de las últimas síntesis es la desarrollada por Avicena quien, siguiendo la escuela

¹ Sobre la evolución de la historiografía de filosofía árabe, cfr. GUTAS, D., “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29,1 (2002), pp. 5-25.

² Cfr. JOURDAIN, A. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, nouv. ed. par JOURDAIN, CH. Paris, 1843; reimpresión facsimilar, Burt Franklin Reprints, New York, 1974, p. 216.

³ RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, CSIC, Madrid, 1992, pp. 17-18.

helénica islámica de Alkindi y Alfarabi, desarrolla una antropología en la que fusiona los principios neoplatónicos con los aristotélicos. El *De anima* de Avicena será la primera obra de corte aristotélico que verá la luz en el mundo latino en el siglo XII⁴. “La fuerza del impacto de la temprana traducción del *De Anima* de Avicena fue doble; por su importancia intrínseca y su coherencia doctrinal y porque nada semejante en calidad poseía la escolástica latina hasta el conocimiento de esta obra”⁵.

La idea de la presente investigación es mostrar de qué modo la antropología aristotélica se ve transformada durante su tránsito por el mundo árabe; será esta transformación que hizo al *Aristóteles árabe* más cercano a los intereses de los autores religiosos. Para ello se explicará la génesis de esta transformación de la filosofía aristotélica, para concluir mostrando el modo en el cual fue presentado en el mundo latino.

* * *

Los estudios sobre el hombre presentan una doble perspectiva: su dimensión espiritual y su dimensión corporal. Y si debemos pensar en dos autores que hayan estudiado a fondo alguno de esos aspectos podríamos decir que Platón y Aristóteles se presentan como el paradigma de cada una de ellas. De este modo, Platón habría indagado sobre el origen divino del hombre, enseñando una concepción espiritualista del alma, sin prestar importancia a su realidad corporal, produciendo esto como consecuencia la afirmación de la espiritualidad del alma; pero por otro lado se afirma un dualismo entre cuerpo y alma. Aristóteles, en cambio, en su tratado sobre el alma, muestra una investigación sobre la naturaleza humana partiendo desde la evidencia de la existencia de los seres vivos, investigando todo aquello que tenemos en común entre los seres animados. Así, el *De anima* se presenta como una continuación de los estudios de la *Física*; a lo largo de su exposición es claro en lo referente a la unión sustancial entre alma y cuerpo, sin embargo, es ambiguo y oscuro en su concepción sobre la naturaleza espiritual del alma.

⁴ Cfr. HASSE, D. H., *Avicenna's De Anima in the Latin West, The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute / Nino Aragno Editore, London-Torino, 2000. Sobre la disminución del uso del *De anima* aviceniana cfr. HASSE, D. H., “Aristotle versus Progress: The Decline of Avicenna's ‘De anima’ as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West”, *Miscellanea Medievalea*, 26 (1998), pp. 871-887.

⁵ CRUZ HERNÁNDEZ, M., “Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos”, *Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Domenicane, Napoli, 1976, vol I, p. 314.

Los primeros autores cristianos, en el momento de recibir la sabiduría de los griegos e intentar realizar las primeras síntesis del contenido de la fe con las *semillas del Verbo* que habían encontrado en los autores clásicos optan por seguir la perspectiva platónica, dado que la dimensión espiritual del hombre resulta más importante que su unión sustancial. Tal es así que Aristóteles desaparece de la escena de los tratados sobre la naturaleza humana occidentales. A partir de ello surge la pregunta que se hace Gilson: “¿Cómo se explica que después de haber seguido tanto tiempo la tradición platónica, los filósofos cristianos cedieran progresivamente a la influencia creciente de Aristóteles, y después de muchas vacilaciones definieran el alma como la forma del cuerpo?”⁶.

La respuesta que da el prestigioso medievalista francés apunta al rol de la revelación, poniendo énfasis en la revelación evangélica y la salvación individual.

No cabe ninguna duda que la novedad de la religión presenta una perspectiva radicalmente distinta a la que se encuentra en los autores griegos⁷. Sin embargo, parece tener un peso importante el fenómeno de la incorporación de los autores árabes, quienes presentan una nueva síntesis que permite afirmar que la incorporación de Aristóteles no fue por mérito exclusivo de su obra. El Estagirita no entrará en occidente en las letras de sus propias obras, sino remendado en la peculiar síntesis aviceniana cuyos contenidos habían sido modificados para ser coherentes con la fe islámica (realidad de alguna manera análoga en muchos contenidos del cristianismo).

* * *

La investigación se divide en dos partes, cada una de ellas compuesta por dos capítulos. En la primera parte, mostramos la doctrina aristotélica en lo que se refiere a la definición y naturaleza del alma. Allí brevemente se referirá al suceso del encuentro de Nemesio de Emesa con la obra de Aristóteles. En un segundo momento, en este primer capítulo, presentaremos la peculiar fuente neoplatónica que contiene el *corpus* aristotélico árabe: la *Teología de Aristóteles*. Esta obra, que ya se ha identificado con pasajes de la *Enéadas* de Plotino, no solo se presenta como obra del Estagirita, sino que en la misma traducción presenta ciertas modificaciones que permiten de algún modo

⁶ GILSON, E., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1952, p. 178.

⁷ Sobre la importancia de la revelación en la evolución de la metafísica cfr. KAHN, Ch., “Why Existence does not emerge as a distinct concept in Greek philosophy”, en MOREWEDGE, P. (ed.), *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, Fordham University Press, New York, 1982, pp. 7-17.

realizar una síntesis entre las doctrinas de ambos autores. Se desarrollará aquí también la concepción del alma que se presenta, y la peculiar interpretación neoplatónica de la definición aristotélica clásica de alma. Será esta doctrina la fuente fundamental de las interpretaciones neoplatónicas de la obra aristotélica, y por otro lado es en esta peculiaridad desde donde emana la clave de la interpretación de los otros autores que se presentan.

En un segundo capítulo se expondrán las dos primeras síntesis realizadas por los dos autores musulmanes principales de la primera *falsafa*. Alkindi, en primer lugar, miembro del círculo de intelectuales de Bagdad donde se había gestado la traducción de la obra neoplatónica; entusiasmado por la nueva ciencia llegada de los griegos intenta integrar el saber de manera directa en el contenido de la fe, presentando una peculiar síntesis acerca del alma. Por otro lado, Alfarabi busca dar independencia a las investigaciones filosóficas de aquello que viene dado por la fe, de este modo intentará apegar al contenido de los textos del Estagirita. Sin embargo, la peculiaridad arriba indicada del *corpus* aristotélico ya comienza a dar sus frutos, y Alfarabi no ve inconveniente alguno en presentar a las doctrinas de Aristóteles y las de Platón como compatibles⁸. En ambos casos, se comienza a ver, como clave de la interpretación integradora, el planteo de una doble perspectiva en la investigación acerca del alma humana, en la cual ya se daría por supuesto la convivencia de una doble naturaleza en el alma humana, la material y la espiritual.

En la segunda parte desarrollamos la doctrina de Avicena y su recepción en Gundisalvo. Avicena ya se muestra como un autor más seguro, en parte porque es hijo de una tradición de casi doscientos años de filosofía en el mundo árabe. Ya hay ciertos contenidos que están fijados, y la ciencia filosófica puede avanzar con mayor disciplina. Es así que presenta un tratado sobre el alma, extenso y sistemático, en el cual sigue no solo la doctrina de Aristóteles, sino también la de muchos otros autores y fuentes de la época. En Avicena, la convivencia de una doble perspectiva en el estudio del hombre ya se hace explícita, y el mismo autor habla de dos modos de plantear la pregunta por el alma humana, una en cuanto que tiene relación con el cuerpo y con respecto a su propia esencia.

Ahora bien, a diferencia de los autores anteriores, Avicena es consciente de ciertos problemas que se plantean al momento de afirmar por un lado una

⁸ Cfr. ALFARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2001².

perspectiva neoplatónica sobre el alma, partiendo de una concepción de la física aristotélica. Es por ello que dedica especial atención a la relación entre el alma y el cuerpo, y la necesidad del cuerpo para que el hombre pueda alcanzar su perfección. Será esta síntesis aviceniana una de las claves que permiten explicar la posibilidad de la comunión de la perspectiva aristotélica con la platónica⁹.

En un segundo momento presentamos la recepción que hace Domingo Gundisalvo de esta obra, fundamentalmente de esta peculiar síntesis entre el aristotelismo y el platonismo, que en el caso del autor segoviense se hace explícita al realizar una concordancia entre la definición de alma presentada por ambos maestros griegos. La obra de Gundisalvo aún no muestra la luminosidad de las *Summas* o comentarios del siglo XIII, sin embargo, en ella ya encontramos el espíritu de la escolástica en sus intentos por encontrar en las obras de los paganos verdades que armonicen con las verdades de la fe.

Dada la dificultad que encierra siempre el realizar un trabajo histórico y especulativo sobre antropología filosófica, se ha preferido reducir esta investigación a la cuestión del análisis de la naturaleza del alma, dejando a un lado uno de los temas más investigados y debatidos en lo referente a esta área, a saber, la gnoseología medieval y la cuestión del intelecto¹⁰. Como es sabido, el papel de los árabes en el debate latino es absoluto, y un estudio sobre ellos nos llevaría quizás a perdernos en un conjunto de cuestiones que finalmente ocultarían aquello que deseamos mostrar en la presente investigación. Por ello, considerando que existen un conjunto de trabajos recientes sobre el tema, en este caso nos ceñiremos a la pregunta acerca de la naturaleza del alma humana y su relación con el cuerpo en la tradición aristotélica árabe.

⁹ Si bien comprendemos que existe una diferencia entre el platonismo y el neoplatonismo, creemos que es importante tener presente que esta última corriente se encuentra dentro de la primera y comulga en muchas cosas. Por eso en muchos casos se referirá al platonismo como una corriente amplia, así como en muchos casos peripatetismo no necesariamente se refiere a la doctrina de Aristóteles, sino al conjunto de autores que se han inspirado en él como punto de partida. Sobre esta concepción integradora del concepto de platonismo Cfr. GERSON, L. P., "What is Platonism", *Journal of History of Philosophy*, 43,3 (2005), pp. 253-276.

¹⁰ Cfr. DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of human Intellect*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1992. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*; GILSON, E., *Les sources gréco-arabes de l' augustinisme avicennisant*, Vrin, Paris 1981, (reimpresión del artículo impreso en ADHLM, 4 (1929-30), pp. 5-149).

* * *

Para finalizar deseo, agradecer a las siguientes personas que me permitieron llevar a cabo esta investigación. En primer lugar quisiera agradecer al Proyecto de Pensamiento clásico español de la Universidad de Navarra, y en especial a las profesoras D^a. Concepción Alonso del Real y D^a. María Jesús Soto Bruna, quienes generosamente me facilitaron el manuscrito de la hasta entonces inédita traducción y edición crítica del *Tractatus De anima* de Gundisalvo¹¹; a fr. Juan José Herrera, O.P., le debo el haberme alentado a realizar esta investigación, la cual dirigió como tutor y fue presentada como tesina de Licenciatura en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina); a mis distintos colegas que han leído los manuscritos y detectado errores o han sugerido modificaciones para hacer más comprensible la redacción, entre ellos debo destacar la colaboración de María Jesús Soto Bruna, Ignacio Pérez Constanzó, Álvaro Perpère, Orlando Poblete y Jon Borobia; agradezco a su vez, al Prof. Ángel Luis González, quien acogió la presente investigación para ser publicada en la colección que dirige. Finalmente quiero agradecer a mi esposa, Carolina, y a mis hijos, Juan y Lucas quienes sacrificaron parte de su tiempo para que pudiera llevar a cabo esta investigación.

¹¹ ALONSO DEL REAL, C. y SOTO BRUNA, M. J., *El «Tractatus de Anima» atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus*, Estudio, edición crítica y traducción castellana, EUNSA, Pamplona, 2009.

PARTE I

**DE ARISTÓTELES A ALFARABI
RECORRIDO Y TRANSFORMACIÓN DE LA PSICOLOGÍA
ARISTOTÉLICA EN EL MUNDO ÁRABE**

PRESENTACIÓN

En la primera parte se desarrollará el viaje que realiza el *De anima* de Aristóteles desde su confección hasta su arribo al mundo árabe por medio de su traducción y primeras recepciones. Primero se expondrá la concepción aristotélica acerca del alma que se encuentra en ese tratado. En segundo lugar se hará referencia a la doctrina del alma que se halla en el texto apócrifo de la *Teología de Aristóteles*. Esta paráfrasis de Plotino –adjudicada a Aristóteles– es el texto más relevante que influye en la interpretación neoplatónica que se hará de la obra aristotélica en la tradición escolástica-islámica hasta la reforma de Averroes. En lo que respecta a la presente investigación, será fundamental para la integración de una perspectiva aristotélica en el ámbito religioso, porque en esta fusión del texto apócrifo con la teoría aristotélica es donde la noción aristotélica de entelequia dirigida al alma encontrará una ampliación que permitirá hacer la antropología aristotélica más compatible con las doctrinas creacionistas.

Finalmente se expondrá las primeras recepciones de la doctrina sobre el alma en el mundo árabe. Para ello se estudiarán las síntesis de Alkindi y Alfarabi, dos de los mayores exponentes del pensamiento árabe previos a Avicena.

I

LAS FUENTES ANTIGUAS EN EL MUNDO ÁRABE

1. EL *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

a) ¿Cómo estudia Aristóteles el alma?

Cualquier lector que busque la doctrina sobre el hombre en el *De anima* de Aristóteles se sentirá frustrado al encontrar que el tratado aristotélico no tiene al ser humano como objeto exclusivo de estudio, sino que es más extenso, pues se propone investigar la naturaleza de los seres vivos en general¹. Esto lo aclara al comienzo de la obra: “Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar a qué género pertenece y qué es el alma [...]. En segundo lugar, si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta entelequia. La diferencia no es, desde luego desdeñable. Pero además habrá que investigar si es divisible o indivisible e igualmente si todas las almas son de la misma especie o no y, en caso de que no sean de la misma especie, si se distinguen por la especie o por el género. Ocurre, en efecto, que cuantos actualmente tratan e investigan acerca del alma humana parecen indagar exclusivamente acerca del alma humana. Ha de tenerse cuidado, pues, no vaya a pasarse por alto la cuestión de si su definición es una como la del animal o si es distinta para cada tipo de alma, por ejemplo, del caballo, del perro, del hombre, del dios”².

En este fragmento ya encontramos una advertencia acerca del tipo de investigación que se realizará en este tratado. Resulta de algún modo un estudio que continúa con el esquema de investigación de las cosas móviles desarrollada en la *Física*, pero en este caso prestando atención a aquellas cosas que poseen *alma*. I. Düring en su extenso trabajo acerca de Aristóteles

¹ Cfr. MANSION, S. “Soul and life in the *De anima*”, en LLOYD, G.E.R. y OWEN, G. E. L., *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 1-20; p. 1.

² ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1, 402 a 23-b9.

destaca en varias ocasiones que el *De anima* “está trazado como una investigación científico-natural de los procesos psicofísicos. El pensamiento, empero, no se puede captar biológicamente”³.

La perspectiva desde la cual Aristóteles se plantea la reflexión en torno al alma lo sitúa dentro de los textos *Físicos* y no de los *Metafísicos*. Ya al concluir el capítulo primero, después de debatir a lo largo de él sobre el marco epistemológico indica el objeto de estudio, que son la afecciones del alma, y se encuentran mayormente junto a la materia: “En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación”⁴. Con todo esto dejaría a un lado al metafísico quien “se ocupa de las realidades que existen separadas en cuanto tales”⁵.

Así, si bien incurrirá en alguna reflexión sobre la realidad inmaterial del hombre, la reflexión sobre la vida está planteada desde la explicación de la realidad orgánica y animada que está unida al cuerpo. Esto es claro ya que todas las funciones del alma –excepto el *nous*– están ligadas fisiológicamente con el cuerpo, por lo cual pueden ser investigadas desde esta perspectiva biológica. Mientras que las funciones separadas de todo lo corpóreo son objeto de estudio de la filosofía de las cosas primeras⁶.

b) La doxografía y la definición del alma

La antigüedad clásica distinguió entre lo que es animado y lo que es inanimado; el fenómeno de la vida aparece en la simple experiencia de la vida. Sin embargo, en los autores antiguos los límites entre uno y otro mundo no siempre parecen claros. Así Aristóteles recuerda que Tales habría sostenido que “Todo está lleno de dioses”, es decir, que todo tiene vida⁷. Esto es lo que “la moderna investigación especializada ha solido designar, con un término que no está libre de connotaciones potencialmente equívocas, como ‘hilo-

³ DURING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 884-885

⁴ ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1, 403 a 5-10.

⁵ ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1, 403 b 15.

⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1, 403 b 15.

⁷ ARISTÓTELES, *De anima*, I, 5, 411 a 8.

zoísmo', es decir: la tendencia a concebir la materia (*hýle*) como dotada de vida (*zoé*)”⁸.

En el recorrido que realiza Aristóteles por las distintas reflexiones que había dejado la tradición helénica sobre la realidad del alma, saca un saldo positivo en tanto que todos habrían reconocido que en los seres vivos se encuentra un principio que es distinto del cuerpo pero que está vinculado a él. Por ello no tiene dudas en tomar el contenido válido recibido de los antiguos (dejando de lado la posición platónica que concibe al alma como una realidad ontológicamente distinta del cuerpo): “Ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación y ambas caracterizaciones acerca del alma son aproximadamente las que hemos recibido de nuestros predecesores”⁹.

Como dijimos, Aristóteles en ningún momento se está planteando al ser humano como único sujeto de estudio. El tratado, como se hace manifiesto por todo lo que hasta ahora mencionamos, intenta acercarse a la realidad del movimiento natural que no encuentra la explicación en la misma realidad material. Esto manifiesta que ninguna realidad material, en cuanto tal, crece, se reproduce o muere. Por lo cual el alma es algo que modifica esta realidad material.

En *De anima II* –una vez concluida la doxografía– Aristóteles se propone brindar una definición de alma satisfactoria. Par ello, partiendo de la doctrina hilemórfica que había expuesto en la *Física* y del bagaje técnico conceptual de la lógica, Aristóteles dará un conjunto de definiciones que remiten a una comprensión del fenómeno de la vida desde la cualidad aportada a la materia por la forma¹⁰: “Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia del cuerpo”¹¹.

Esta concepción del alma como entelequia del cuerpo, refiere en el caso de Aristóteles a la idea de uno de los compuestos del sujeto animado. Justamente, unos párrafos antes, el Estagirita advertía que los géneros de los entes eran tres. 1º) la materia, aquello que por sí no es algo determinado; 2º)

⁸ VIGO, A., *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2007, p. 93.

⁹ ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2, 403 b 25-28.

¹⁰ Cfr. ACHARD, M., “Définition de l'âme et méthode de division : une note sur le *De Anima*, II, 1, 412 à 6-21”, *Angelicum* 77,3 (2000), pp. 397-405.

¹¹ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 19-22.

la forma, aquello en virtud de lo cual puede decirse ya de la materia que es algo determinado; y finalmente el 3º) como el compuesto de una y otra. En este caso, el modo de ser puede ser considerado como ciencia o como acto de teorizar¹². Puede considerarse como acto primero o como acto segundo, dado que mientras que el acto de teorizar sólo se puede hacer mientras se está en vigilia, la ciencia es la génesis del acto, y permanece en el sujeto por más que se esté durmiendo, porque se la posee, pero no se la ejerce. Así es que después de esto brinda Aristóteles una nueva definición: “Luego el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”¹³.

Con esto Aristóteles comprende que se puede definir todo ser vivo, tal es así que tanto un ser humano como una planta tienen órganos que están ordenados al desarrollo del sujeto, por ejemplo las raíces serían la boca de la planta por la cual se alimenta. Por ello entiende que las definiciones dadas hasta ahora se corresponden con la realidad de cualquier ser vivo: “Queda expuesto, por tanto, de manera general qué es el alma, a saber, la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo;... el alma no es esencia y definición de un cuerpo de este tipo [artificial], sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo”¹⁴.

Esta aclaración resulta importante para resaltar la relación existente entre cuerpo y alma. No son dos realidades independientes sino que estamos hablando de dos principios que tienen dependencia uno del otro. Por ello, es esta concepción hilemórfica del ser vivo la que hace de Aristóteles un autor en el que no hay un conflicto con la relación alma y cuerpo. Como dice A. Vigo: “El alma es una realidad sustancial (*ousía*), pero no por ser ella misma un objeto compuesto de forma y materia, sino más bien por ser la forma (*eîdos*) del compuesto material que es el organismo vivo como un todo. En tal sentido, el alma es aquella determinación formal y, más precisamente, aquel tipo de actualidad (*entelécheia*) que corresponde a un cuerpo natural, en la medida en que éste tiene la potencialidad de la vida”¹⁵.

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 6-12. Para un análisis profundo sobre la metodología utilizada en esta distinción cfr. ACHARD, M., “Définition de l’âme et méthode de division: une note sur le *De anima*, II, 1, 412 a 6-21”, pp. 400-403.

¹³ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 27-28. Inmediatamente en 412 b 5 vuelve a formular la misma definición con algún matiz menor: “Habría que decir que [el alma] es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”.

¹⁴ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 b 10-11; 16-18.

¹⁵ VIGO, A., *Aristóteles*, p. 96.

Se Comprende, así, una única entidad y hay una unión sustancial. Por lo cual alma y cuerpo conforman la sustancia de la planta, o el animal, y por ello Aristóteles afirma que están en lo cierto los que sostuvieron que el alma ni se da sin un cuerpo, ni es en sí misma cuerpo¹⁶. Puesto que en el cuerpo se deben dar las potencialidades suficientes para poder recibir las cualidades del alma, pero es en ella donde residen los principios activos de las potencias de la sustancia ya conformada, es decir, es en el alma donde reside el principio de la *vida*: “El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Luego habrá de ser definición y forma específica, que no materia y sujeto”¹⁷.

Estas definiciones del alma planteadas de manera genérica muestran la íntima unión que existe entre los dos principios del ser vivo. Esta doctrina se encuentra en continuidad con el resto de las obras *físicas* del Estagirita. Sin embargo, queda algo que se manifiesta en una parte de los seres vivos que no encuentra total explicación, o se puede decir que produce cierta tensión con esta explicación hilemórfica: el alma racional.

La crítica textual plantea ciertas dudas respecto a cuál es la posición verdadera respecto de la naturaleza espiritual o inmortal del alma. Por ello a continuación desarrollaremos la cuestión de la naturaleza del alma, ya prestando más atención a la naturaleza del alma racional, sobre la que cabe pensar una inmaterialidad¹⁸.

b) La naturaleza del alma

Una vez establecida la definición genérica del alma, Aristóteles investiga cada una de las formas en las que se manifiestan los seres vivos que permitirá la clasificación de las distintas especies. Encontramos en esta clasificación tres tipos de almas: vegetativa, animal y racional. Esta clasificación la realiza a partir del modo en el cual cada uno de los seres vivos se manifiesta. “Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma”¹⁹.

¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2, 414 a 16-19.

¹⁷ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2, 414 a 12-14.

¹⁸ El desarrollo de esta problemática lo hacemos sobre todo para marcar los problemas que encontraron luego algunos autores religiosos. El carácter de sustancial de la unión entre alma y cuerpo planteaba una dura objeción a la pregunta por la inmortalidad del alma.

¹⁹ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 3, 415 a 12-13.

El alma vegetativa es considerada como el principio fundamental de la vida, en ella están todas las funciones propias que tiene todo viviente: nutrición, crecimiento y reproducción. Ella encuentra su fin en conservar tanto la vida individual como la vida de la especie. Y es en este segundo fin donde el alma vegetativa puede participar de lo divino y lo eterno: “La más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismo [...] con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que le es posible”²⁰.

Justamente este fin eterno se consigue en el caso de todos los sujetos sometidos a la generación y la corrupción no por una perpetua permanencia del individuo sino por la continuidad de la especie. En las funciones que encontramos en el alma vegetativa participan todos los seres vivos que están sujetos a la generación y a la corrupción.

En el alma sensitiva se manifiestan las funciones de la sensación, de los apetitos y del movimiento. En los animales –quienes participan de estas facultades– hallamos a su vez también las funciones del alma vegetativa. Aristóteles –siguiendo a Empédocles y Demócrito– sostiene que la sensación es un modo de padecer un cierto tipo de alteración, esta alteración mueve al sujeto y lo afecta. Precisamente es la modificación del estado de la potencia sensible. “Es obvio al respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sino con el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto. Así pues, [...] habrá que distinguir igualmente en la palabra ‘sensación’ dos acepciones, la una en potencia y la otra en acto. Y lo mismo ‘sentir’, ya sea en potencia, ya sea en acto”²¹.

Así Aristóteles desarrolla la doctrina del conocimiento sensible como la capacidad de recibir la forma del objeto sensible sin la materia “al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro”²². Y esto se produce porque el sentido está en potencia de recibir por medio de sus objetos propios (color, sonido, sabor, olor, o sonido). Estos objetos son los que actúan de agentes que llevan a la potencia sensible a su perfección.

Finalmente se encuentra la pregunta por la realidad del alma racional. La evidencia del pensamiento hace que la pregunta no sea sobre su existencia o no, sino más bien por el modo en el cual podemos explicarnos ese proceso.

²⁰ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4, 415 a 26- 415 b 3.

²¹ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5, 417 a 5-15.

²² ARISTÓTELES, *De anima*, II, 12, 424 a 17-24.

Para ello, utiliza la analogía con la realidad del conocimiento sensible, así de alguna manera inteligir es un modo de padecer la forma inteligible: “El intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que inteligie todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras– para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena”²³.

Aquí lo que está presentando Aristóteles es una primera formulación de lo que se denominará *intelecto posible*, o intelecto en potencia, ya que en sí no tiene ningún contenido hasta que no se produce una primera intelección. Por ello, afirma junto con el platonismo que el alma es de alguna manera todas las cosas, pero no toda el alma, sino tan sólo la intelectiva, y que es todas las formas en potencia, pero no en acto.

Por otro lado, ya alejando un poco la referencia entre la percepción sensible y la inteligible, advierte que la primera tiene un límite en el modo de percibir la realidad. Porque el sentido no es capaz de percibir después de haber captado un objeto fuertemente sensible. Así, luego de haber sido expuestos a un exceso de luz, si entramos en una habitación menos iluminada no percibimos nada. Lo mismo sucede con el resto de los sentidos. “El intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no inteligie menos sino más, incluso los objetos de inferior rango. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable”²⁴.

Ahora bien, ¿cómo es que nuestro intelecto paciente recibe las formas, ya que tiene una naturaleza distinta a la sensible? Porque el paciente no tiene nada de acto, debemos imaginarlo como un “tablilla en la que nada está actualmente escrito”²⁵. A. Vigo indica al respecto que: “Aristóteles concibe la relación entre ambos intelectos por medio de una analogía con la relación existente entre el principio pasivo y el activo en los entes compuestos, es decir, su materia y su forma, respectivamente. Habría, según esto, un intelecto que es puramente potencial, pero puede llegar a identificarse de modo actual con todas las formas de las cosas, por un lado, y, por otro, un intelecto siempre activo, que, oficiando al modo en que la luz lo hace respecto de los

²³ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 15-21.

²⁴ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 429 b 4-6.

²⁵ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 430 a 1. Es decir, lo que fue conocido como *Tabula Rasa*.

colores, traería a la actualidad efectiva dichas formas, que el intelecto pasivo alberga potencialmente en sí, por haberlas derivado, en definitiva, de los contenidos de la percepción sensible”²⁶. Así leemos en Aristóteles: “Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes –a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género– pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas –tal es la técnica respecto de la materia– también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas”²⁷.

Más allá del problema gnoseológico que ha generado este pasaje que arriba se expone, interesa ver cómo se plantea, al comprender la facultad racional como separada de la materia, la posibilidad de llevar esta separación más allá de su capacidad cognoscitiva, y ver si por su naturaleza es subsistente por sí.

Aristóteles, ya establecido el análisis de las facultades intelectuales, hace una distinción clara que permitirá comprender las interpretaciones posteriores respecto a la posibilidad o no de sostener en Aristóteles –no aristotélicamente– la inmortalidad del alma: “Siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de *cada individuo* la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del *universo* en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que *el intelecto pasivo es corruptible* y sin él nada entiende”²⁸.

Sin duda este pasaje es uno de los que más comentarios ha suscitado, y también más controversia; como indican algunos especialistas, este exceso y variación en los comentarios e interpretaciones a veces es resultado más de la intención del comentador que de la oscuridad del texto²⁹.

²⁶ VIGO, A., *Aristóteles*, p. 106. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 430 a 10-17.

²⁷ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430 a 10-15.

²⁸ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430 a 20-25. Las cursivas son nuestras.

²⁹ Cfr. DÜRING, I., *Aristóteles*, p. 898.

Más allá de la controversia, se resalta en el fragmento una posible interpretación que se puede hacer del texto aristotélico, y que creemos que es una de las que interesa tener en cuenta en orden a nuestra tesis. Aristóteles marca una diferencia importante entre el intelecto pasivo y el activo, y esta diferencia reside no sólo en el nivel de separación de la materia, sino también en la autonomía que tiene cada una de estas partes, mientras que el intelecto pasivo (o paciente) unas veces piensa y otras no, el intelecto agente está siempre en acto, tiene el hábito de la ciencia. Por ello, como conclusión respecto a la inmortalidad del alma se podría decir que una parte del intelecto muere junto con el cuerpo; esta parte es la del intelecto paciente. Éste es el que tiene todas las impresiones personales, aquel que no alcanza a entenderlo todo por sí, ya que depende de otro para alcanzar el conocimiento. Sí existe una posibilidad de inmortalidad, pero esta posibilidad es exclusiva del intelecto agente, el cual no tiene recuerdos, no tiene historia, es el acto puro de comprender, es la ciencia.

Por ello, podríamos concluir respecto a esto con las palabras de Düring al referirse a este pasaje y que de algún modo o recupera a Platón o nos deja a las puertas de Plotino: “El alma en cuanto alma de un individuo no es inmortal; solamente esa capacidad, que nosotros llamamos *nous apathês* y que entra en el alma desde fuera, es inmortal; sólo después de la muerte el *nous* así concebido posee su propia esencia y se puede entregar eternamente a la *noesis noêseos*. De ahí tiene que concluirse que, después de la muerte el portador, este *nous* ‘separado’ no tiene que ver ya en absoluto con la esfera humana”³⁰.

Este gran estudioso de las doctrinas aristotélicas sin duda va un poco más allá, sin embargo, marca la complejidad de la cuestión. Como ya habíamos advertido, de acuerdo a la perspectiva que presenta el *De anima* resultaba difícil la investigación sobre los seres vivos exclusivamente desde la perspectiva biológica, sobre todo cuando se plantea llegar hasta el hombre.

Sin duda, el problema es arduo dentro de la escuela aristotélica, pero mucho más complejas se presentan las distintas interpretaciones en la historia de la filosofía posterior. La recepción de la doctrina del *De anima* en las tradiciones creacionistas es diversa. Por un lado, dentro del cristianismo parece ser Nemesio (ca. 400) –y quizás también la suerte de las obras aristotélicas– quien decantó a la patrística y a la intelectualidad cristiana posterior a una antropología más bien neoplatónica. En su *De natura hominis*, Nemesio es-

³⁰ Cfr. DÜRING, I., *Aristóteles*, p. 900-901.

cribe que la verdadera naturaleza del alma es una sustancia incorpórea. Por lo cual sostiene que es imposible a tal naturaleza –incorpórea– de sustancia ser forma de un cuerpo³¹.

Esta opción por una perspectiva más platónica que aristotélica tomada por Nemesio –no sólo antropológica sino también filosófica–, afectará a toda la mentalidad medieval hasta el retorno de Aristóteles por la síntesis árabe: “El sentimiento que manifiesta en el texto de Nemesio es una de las fuerzas más tenaces contra las que se estrellará más tarde la reforma tomista y que nunca llegará a dominar por completo. Siempre ha habido, y quizás siempre habrá, espíritus que consideren al platonismo como una filosofía naturalmente cristiana y al aristotelismo como la filosofía naturalmente de los paganos”³².

Sin embargo, en el mundo árabe interrumpe otro texto: la *Teología de Aristóteles* que aparece como un complemento al resto de textos aristotélicos, por lo cual, y tras todo lo ya dicho, la obra del Estagirita aparecerá más tentadora para una religión que está deseosa de encontrar fundamentos razonables que acompañen su doctrina.

2. LA TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES O EL PLOTINO ÁRABE

El emperador abasí al-Ma'mun (813-833), durante su gobierno dispuso la creación de una gran biblioteca que acogió un movimiento de investigación y traducción que permitió incorporar dentro de su corte la ciencia y sabiduría que se había descubierto en oriente y occidente. Este gran proyecto se denominó *La casa de la sabiduría* (*Bayt al-ikma*)³³. Todos los académicos están de acuerdo que inicialmente lo que más llamó la atención durante la primera generación fueron las matemáticas, la medicina y la astronomía;

³¹ Cfr. NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis*, trad. De Burgundio de Pise, G. VERBEKE et J. R. MONCHO (ed.) (Corpus Latinorum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, suppl.1) Brill, Leiden, 1975, c2, p.38, ll. 24-26: “Non potest igitur anima secundum ullum modum entelechia corporis esse, sed substantia autoteles (id est per se perfecta) incorporea”.

³² GILSON, E., *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1965², p. 70

³³ Existe un conjunto de investigaciones contemporáneas que analizan todo el proceso de transmisión del mundo intelectual griego al mundo árabe, cabe destacar entre todas las monografías existentes las siguientes, sobre las cuales basamos principalmente nuestra información: D'ANCONA COSTA, C., *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Guerini e Associati, Milano, 1996; GUTAS, D., *Greek Thought, Arabic Culture. The graeco-arabic translation movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge, New York, 1998.

dentro del ámbito filosófico fueron las obras lógicas las que ocuparon un lugar principal; aunque, se llegó a traducir un *corpus* importante de las obras griegas de distintas disciplinas. Los árabes conocieron la filosofía de: Empédocles, Pitágoras, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Alejandro, Temistio, Porfirio, Proclo y Plotino. Estas obras en muchos casos no fueron traducidas de manera directa del griego al árabe sino que fueron mediados previamente por una traducción siríaca³⁴.

La obra de al-Nadim, *Al-Fihrist* (*El índice* o *El catálogo*), se puede decir que ignora prácticamente el nombre de Plotino. En ella aparece tan sólo cuando menciona a algunos “comentadores” o “filósofos” que formaron parte de la intelectualidad helénica, pero ninguna de sus obras aparecen como traducidas³⁵. Sin embargo, las *Enéadas* fueron traducidas e influyeron de manera profunda en la filosofía islámica, pero fueron conocidas como la *Teología de Aristóteles*³⁶; esta obra que lleva por autor a Aristóteles es una paráfrasis de la *Enéadas* IV, V, y VI de Plotino³⁷. No sólo esto, sino que

³⁴ Este es el caso de la edición árabe del *De anima* de Aristóteles, que tuvo dos traducciones, una primera realizada del siríaco, y luego sobre el mismo texto su traductor, Hunayn ibn Ishaq, realizó una corrección desde el texto a partir del comentario de Temistio. Cfr. DODGE, B., *The Fihrist of al-Nadim. A tenth-century survey of muslim culture*, Columbia University Press, New York, 1970, pp. 604-605. Para un estudio profundo sobre la recepción del *De anima* de Aristóteles cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, CSIC, Madrid, 1992, en especial pp. 75-110.

³⁵ Es significativo que al-Nadim hace un recorrido por todas las obras de los comentadores entre las páginas 607-614, comentando algo de cada uno de ellos y sus obras, para que finalmente nos diga que al final de un fragmento de manuscrito encontró un texto que mencionaba a todos aquellos que había comentado las obras de Aristóteles, mencionando a Plotino junto con Teofrasto, Temistio, Porfirio, Alejandro o Simplicio. Cfr. DODGE, B., *The Fihrist of al-Nadim. A tenth-century survey of muslim culture*, p. 614.

³⁶ Cfr. D'ANCONA COSTA, C., *La casa della sapienza*, 1996, p. 72.

³⁷ Para un estudio detallado sobre el descubrimiento del origen y naturaleza de la *Teología*, Cfr. D'ANCONA COSTA, C. (ed.), *Plotino: La discenza dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica. (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli I E 7; "Detti del sapiente greco, Il Poligrafo –Subsidia Mediaevalia Patavina, Padova, 2003, pp. 72-74. Para un estudio comparativo de las *Enéadas* con el texto de la *Teología* donde identifica los pasajes de las *Enéadas* IV, V y VI, cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M., “La Teología del Pseudo Aristóteles (*Kitâb Utûlûyya li-Aristû*) y la estructura del neoplatonismo islámico”, *Anuario Filosófico*, 33 (2000), pp. 87-110. Sobre la redacción e identificación del *Adaptador* cfr. ZIMMERMANN, F. W., “The origins of the so-called Theology of Aristotle”, en KRAYE, J., RYAN, W. F., SCHMITT C. B., (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other text*, Warburg Institut, London, 1986, pp. 110-240; y ADAMSON, P., *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London, 2002, el capítulo 1 “The Arabic Plotinus Text and their Origin”, pp. 5-26. Sobre los agregados cfr. el capítulo 2 “The Prologue and the ‘Hedings’”, pp. 27-48.*

contiene dentro de su elaboración en árabe un conjunto de nociones aristotélicas –como la definición de alma– y otras de orden religioso. Este modo peculiar de traducción no fue casual, sino que respondía en parte a un conjunto de circunstancias en las que se desarrolla todo el movimiento de *translatio studii* árabe: “La intención de los traductores, compiladores y expositores islámicos del pensamiento antiguo era su asimilación cultural; y lo que reciben lo es al modo del recipiente: no la filosofía griega *sensu stricto*, sino la presentación tardía sirio-alejandrina, pagana o cristiana, de ambiente neoplatónico que encerraba los escritos de Platón, menos, y de Aristóteles casi completo”³⁸.

Así M. Cruz Hernández presenta el ambiente en el cual surge el pensamiento árabe, para el cual el neoplatonismo era la perspectiva de reflexión filosófica común, incluso para la lectura de textos aristotélicos. “Por tanto, se trata de una presentación neoplatónica y en ella las fuentes neoplatónicas árabes en rara ocasión coincidían con los textos griegos de Plotino, Porfirio, Proclo, etc., con sus correlativos en lengua árabe, como en el caso del *Kitâb utûlûyya min Aristû*. Pero las doctrinas expuestas han ejercido una influencia extraordinaria en el desarrollo de la *falsafa* islámica, tanto por haberse atribuido a Aristóteles su autoría, como por su adecuación a las necesidades de la dialéctica teológica islámica”³⁹.

Será por lo tanto una confusión lo que brindará a Plotino la oportunidad de ingresar en el mundo árabe por la puerta grande y ejercer una influencia significativa en la elaboración filosófica árabe. Este “poder del anonimato”, como lo denomina F. Rosenthal, sin embargo produce una modificación en la doctrina⁴⁰. A fin de destacar las modificaciones que sufre el texto plotiniano, como antesala de la transformación de la doctrina peripatética sobre el alma que encontramos en los autores islámicos, haremos una breve reseña a continuación sobre las ideas principales de Plotino acerca del alma, para luego ver cómo serán modificadas en la paráfrasis árabe.

³⁸ CRUZ HERNANDEZ, M., “La Teología del Pseudo Aristóteles (*Kitâb Utûlûyya li-Aristû*) y la estructura del neoplatonismo islámico”, p. 106. Para más información sobre este texto y otros textos pseudo-aristotélicos presentes en el corpus árabe cfr. F. E. Peters, *Aristoteles Arabus. Monographs on mediterranean antiquity II*, Brill, Leiden, 1968, pp. 55-75.

³⁹ CRUZ HERNANDEZ, M., “La Teología del Pseudo Aristóteles (*Kitâb Utûlûyya li-Aristû*) y la estructura del neoplatonismo islámico”, p. 106.

⁴⁰ Cfr. ROSENTHAL, F., “Plotinus in Islam: the power of Anonymity”, *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Academia Nazionale dei Licei*, 371, 198 (1974), pp. 437-446, reimpresso en ROSENTHAL, F., *Greek Philosophy in the Arab World*, artículo IV.

a) La crítica de Plotino a Aristóteles

Como ya se planteó en el apartado anterior, Aristóteles en el *De anima* define el alma como perfección o *entelequia* del cuerpo (414a 26). Como consecuencia de esta interpretación, el Estagirita comprende que estamos hablando de una unidad sustancial entre una forma y un cuerpo, por lo cual el alma no puede existir de ningún modo separada del cuerpo (413 a4-6); llegando a sostener que incluso una parte del alma se corrompería con el mismo cuerpo (430 a20-25).

Es conocida la crítica que realiza Plotino sobre distintos aspectos de la doctrina aristotélica. La teoría del alma como *entelequia* no será la excepción, en la *Enéada IV*, (7, 8⁵) Plotino critica de manera profunda la doctrina aristotélica de que el alma es forma. Así se lee en uno de los pasajes: “Pues bien, si el alma es semejante a aquella (forma) con la que ha sido comparada, o sea, si es como la forma de una estatua con relación al bronce, entonces, si se divide el cuerpo, se con-dividirá con el alma, y, si se amputa alguna parte del cuerpo, junto con la parte amputada, habrá una porción de alma. Además el alma no podría retirarse durante el sueño, si es verdad que la actualidad debe estar adherida a aquello de lo que es actualidad; y la verdad es que ni siquiera se producirá el sueño”⁴¹.

Junto con estas objeciones a la tesis del alma como forma, agrega que justamente ésta misma produce un problema mayor, del cual el mismo Aristóteles se daría cuenta, y por eso se ve obligado a introducir un principio distinto, que es el intelecto: “Si el alma es actualidad, tampoco habrá oposición entre la razón y los apetitos, sino que el conjunto quedará afectado y penetrado todo él por una misma y única afección, sin que disienta de sí mismo. Y es posible que se produzcan tal vez sólo sensaciones, pero imposible que se produzcan las intelecciones. Por eso ellos mismos [los aristotélicos] introducen otra alma, o mejor, una inteligencia, que sostienen que es inmortal”⁴².

Así, Plotino concluye que por más que se introduzca este nuevo principio y que podamos intentar explicar la realidad racional de otro modo, y su actualidad como una actualidad separable, el modo en el cual es comprendida por parte de Aristóteles no da lugar a que esto sea así, dado que todo conocimiento tiene su fundamento en las especies sensibles que residen en el compuesto y no en la actualidad separada.

⁴¹ PLOTINO, *Enéadas*, IV, 7, 8⁵, 5-11.

⁴² PLOTINO, *Enéadas*, IV, 7, 8⁵, 12-20.

Así finalmente Plotino concluye que el alma no posee su ser por ser forma de algo: “Antes al contrario es una sustancia que no recibe su ser por el hecho de residir en un cuerpo, sino que existe aun antes de hacerse alma de un animal concreto; o sea que no será el cuerpo el que engendre el alma del animal”⁴³.

En esta crítica hacia Aristóteles, Plotino está reafirmando su doctrina que comprende al alma como una hipóstasis por sí subsistente. Esta doctrina viene de la realidad total del cosmos, en la cual el alma es el principio unificador. “Para Plotino, el alma existe como su propia hipóstasis sobre el cuerpo. Uno puede decir que la dificultad para Plotino es explicar cómo el alma puede estar en un cuerpo o estar en relación con él, mientras que para Aristóteles la dificultad es explicar cómo, después de todo, el alma puede existir separada del cuerpo”⁴⁴.

Plotino se muestra como un autor crítico a la doctrina aristotélica en cuanto concibe el alma como forma de un compuesto. Esta crítica viene dada por una concepción del alma como una hipóstasis independiente y anterior al cuerpo. Ahora analizaremos de qué modo encontramos estas doctrinas glosadas en el texto árabe y cómo de alguna manera genera una doctrina en la cual ambos puntos débiles de cada doctrina se ven de algún modo beneficiados, aunque no deja de producir ciertas dificultades.

b) La doctrina del alma en el Plotino árabe

La obra de Plotino, como ya se comentó, fue traducida y adaptada dentro de la *Casa de la sabiduría*; más específicamente dentro del círculo de la escuela de Alkindi, quien interpretó esta obra como la obra culminante del *corpus* aristotélico.

En orden a la presente investigación, prestaremos especial atención a la concepción referente a la naturaleza del alma humana y su fin, es decir, su retorno al Uno. Llamaremos la atención sobre algunas de las modificaciones que sufre el texto plotiniano, especialmente en aquellas partes donde es

⁴³ PLOTINO, *Enéadas*, IV, 7, 8⁵, 40-42.

⁴⁴ ADAMSON, P., *The Arabic Plotinus*, p. 50.

evidente que el *Adaptador*⁴⁵ intenta acercar su redacción tanto a la obra de Aristóteles como a los preceptos y principios religiosos⁴⁶.

Como ya se vio en el apartado anterior, Plotino hizo una crítica profunda a la idea del alma como forma⁴⁷. La versión árabe presenta un texto semejante en su traducción, sin embargo la modificación que se realiza en este fragmento es una de las que mayor influencia tendrá en la teoría sobre el alma en los autores musulmanes y, por ellos, en la tradición latina. En primer lugar se repite la visión negativa en lo referente a la identificación del alma con la forma, sin embargo no es muy tajante en la negativa, lo que interesa al Adaptador es que se perciba la distinción jerárquica entre el alma y la forma material: “Ni el alma es como la forma en la materia. La razón es que la forma no es separable de la materia sino por corrupción y el alma no está así en el cuerpo, sino que se separa del cuerpo sin corrupción. Además la materia es antes que la forma, pero el cuerpo no es antes que el alma. La razón es que es el alma la que pone forma en la materia, puesto que es ella la que forma en la materia y la que toma por cuerpo a la materia”⁴⁸.

Si bien hasta aquí la modificación no es perceptible respecto a su paralelo griego, en el siguiente párrafo se podrá leer el giro, a fin de que el lector vea esta primera objeción a la teoría hilemórfica como un recurso retórico para introducir una distinción y poder pensar en el ser del alma como algo más digno: “*Siendo el alma la que forma la materia* y la que se la toma por cuerpo, no hay duda de que no está en el cuerpo como la forma en la materia, porque la causa no está en lo causado como la cosa soportada, pues de lo contrario la causa sería pasión o afección de lo causado. Esto es algo muy innoble, porque lo causado es la pasión o afección. La causa está en lo causado como el agente productor de pasión o afección y lo causado en la causa como lo obrado, afectado”⁴⁹.

⁴⁵ A fin de distinguir entre Plotino, redactor de las *Enéadas*, y el autor de la adaptación árabe del texto, nos referiremos al autor de la *Teología* como el *adaptador*, siguiendo a P. ADAMSON.

⁴⁶ No necesariamente el redactor habría sido musulmán. Hay ciertos indicios dentro de la obra que pueden permitir intuir que fuera algún miembro cristiano –quizás nestoriano o monofisita– del círculo de Alkindi. De todos modos esta cuestión excede las intenciones de nuestro trabajo. Para profundizar en esta cuestión, cfr. ADAMSON, P., *The Arabic Plotinus*, p. 18; D’ANCONA COSTA, C., “Per un Profilo Filosofico dell’Autore della ‘Theologia di Aristotele’”, *Medioevo*, 17 (1991), pp. 82-134.

⁴⁷ Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, IV, 3.

⁴⁸ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología de Aristoteles*, trad. L. Rubio, Paulinas, Madrid, 1978, pp. 99-100.

⁴⁹ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología de Aristoteles*, p. 100. Las cursivas son nuestras.

Así queda reafirmado el papel del alma como forma, pero cambia su *status*, la acción de ser forma no responde a la pregunta por el qué es el alma, es decir, por su *quididad*. La esencia del alma es algo distinto que su acción o relación con el cuerpo. En esto es claro que el redactor de la versión árabe está de acuerdo, porque más adelante, cuando llega a la paráfrasis de la *Enéada IV*, 7, 8⁵, donde la crítica es directa a la definición de alma como enteiquia, el Adaptador no duda en traducir casi sin modificaciones: “Si dicen que ‘los más excelentes filósofos estaban de acuerdo en que el Alma es la perfección del cuerpo y que la perfección no es substancia, luego el Alma no puede ser substancia, porque la perfección de una cosa sólo pertenece a la substancia de la cosa’, respondemos que conviene examinar su doctrina de que el alma es una perfección determinada y en qué sentido la llamamos enteiquia. Decimos, pues, que los más excelentes filósofos mencionan que el Alma en el cuerpo sólo desempeña la función de la forma en virtud de la cual el cuerpo es animado, lo mismo que la materia en virtud de la forma es cuerpo, pero que, aunque el alma es cuerpo porque éste sea cuerpo, sino que ella sólo es forma de un cuerpo dotado de la vida en potencia. Si el alma es perfección según esta manera que se acaba de describir, entonces no pertenece al ámbito del cuerpo. La explicación es que, si el Alma fuera forma del cuerpo a la manera de la forma existente en una estatua de bronce, entonces ocurriría que, cuando se divide el cuerpo y es seccionado en partes, se dividiría y sería seccionada en partes también ella y, cuando fuera cortado uno de los miembros del cuerpo, se cortaría también una parte de ellas. Pero eso no es así. Luego entonces el Alma no es forma perfecta de la misma manera que la forma natural y artificial, sino que sólo *es perfección porque ella es la que perfecciona el cuerpo para que éste llegue a estar dotado de sensibilidad e inteligencia*”⁵⁰.

Ahora bien, como ya se había advertido en las dos citas anteriores, el Adaptador ve la objeción de Plotino, y la reelabora. Inicialmente admite todo lo que está en el contenido del texto neoplatónico, pero en el momento de la conclusión, da un giro donde vuelve a habilitar la definición de alma como perfección, aunque comprendiendo por perfección una noción más amplia, y no sólo como forma. P. Adamson destaca, al comentar este texto, el conocimiento profundo de la obra de Aristóteles que tenía el redactor de la paráfrasis: “Claramente esta advertencia surge por el conocimiento de Aristóteles del *Adaptador*. Primero, dice que es una postura en la que ‘los

⁵⁰ PSEUDO-ARISTOTELES, *Teología*, pp. 113-114. Las cursivas son nuestras.

más excelentes filósofos estaban de acuerdo' reemplazando la expresión abierta de Plotino 'se dice'. Segundo, mantiene la expresión griega *entelechia* transliterada, que da autoridad a la postura que se está discutiendo, y puede también implicar que él conoce las palabras mismas de Aristóteles. En tercer lugar, mantiene fielmente la cita de Aristóteles sobre el alma como forma de un 'cuerpo que posee la vida en potencia'”⁵¹.

Se encontrará como conclusión de estas distinciones y objeciones la explicación de los dos modos de comprender la noción de perfección o *entelequia*. Una que aparece en boca de los filósofos materialistas –o *corporeístas*– y la otra que es la propuesta de la noción de entelequia como perfección agente: “En cambio nosotros defendemos que no hay otra alma distinta de esta alma racional que está en el cuerpo ahora que es aquella de la cual dicen los filósofos que es *entelequia* del cuerpo. Pero estos advierten que sólo es *entelequia* y forma perfectiva de otra manera distinta de la manera que mencionan los Corporeístas, quiero decir, que no es perfección al modo de la perfección natural obrada, sino que sólo es perfección agente, es decir, que obra la perfección. En este sentido dicen que el alma es perfección del cuerpo natural dotado de órganos, dotados de alma y potencia”⁵².

Con todo lo expuesto hasta ahora se puede plantear que en la obra del *Plotino árabe* se produce una modificación por partida doble. Por un lado, de manera directa se está modificando el texto de Plotino, para que sea conforme a la doctrina aristotélica. Pero a la vez, en esta búsqueda de hacerlo coincidir, también se modifica la doctrina aristotélica, la cual se presenta con una perspectiva más clara respecto a la realidad espiritual. Esta modificación es recibida con buenos ojos por parte de la tradición árabe: “Les desconcertó, sin embargo, que en este trabajo [la *Teología*], a diferencia de *Sobre el alma*, se sostenía la separabilidad y la inmortalidad del alma. Por tanto, asumieron que la entelequia sucedía al bajar el alma y encarnarse en un cuerpo. Sólo en ese momento, el alma se considera principio de vida y movimiento. Pero al perecer el cuerpo el alma asciende una vez más y vuelve a su estado originario. Por tanto, si bien la inmortalidad del alma difícilmente se sigue de *Sobre el alma* [...], en la *Teología*, un texto neoplatónico más que aristotélico, sí se suscribe. Por tanto, los árabes hallaron en la *Teología* una

⁵¹ ADAMSON, P., *The Arabic Plotinus*, pp. 52-53. Luego de estas advertencias, Adamson nos brinda una comparación de ambos fragmentos –el del *De anima* de Aristóteles y el de Plotino *árabe*– y destaca las de las semejanzas textuales existentes.

⁵² PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, p. 115.

justificación platónico-aristotélica, útil para mostrar las compatibilidades entre los dos grandes filósofos antiguos”⁵³.

Ahora bien, debido a esta combinación entre la doctrina aristotélica y la platónica, resulta una doctrina que resuelve el problema aristotélico de la inmortalidad; sin embargo daña la cuestión más sólida de ésta, que es la unión sustancial ¿Cómo se relaciona en alma con el cuerpo y de qué naturaleza es su unión?

Plotino menciona dos modos de relación del alma con el cuerpo: una de manera análoga a como obra la forma con el cuerpo, y la otra al modo en el cual el artesano utiliza el instrumento⁵⁴. “Decimos que los cuerpos son partes porque son cuerpos. A causa de esto se dividen, se componen y se disgregan en partes pequeñas. Esta es una de las clases de su corrupción. Siendo esto de la manera como lo acabamos de describir y, siendo el cuerpo una parte del hombre que cae bajo la corrupción, no hay duda de que el hombre, todo entero, no cae bajo la corrupción, sino que sólo cae bajo la corrupción una de sus partes y nada más. La parte que cae bajo la corrupción es el instrumento. Sólo el instrumento se corrompe y no persiste, porque el instrumento sólo es buscado por razón de alguna necesidad y la necesidad sólo es temporal. En la naturaleza del instrumento va implícito el que se corrompa y no persista. La razón es porque, el que necesita emplear el instrumento por una necesidad determinada, cuando termina la necesidad a causa de la cual emplea el instrumento, elimina éste y lo abandona y, una vez que lo ha eliminado no teniendo cuidado de él, se corrompe y no persiste en su estado”⁵⁵.

En lo arriba expuesto queda claro el carácter instrumental del cuerpo y la distinción ontológica entre el alma y el cuerpo. Sin embargo, al igual que en los otros casos el *Adaptador* de la versión árabe hace uso de la analogía entre alma y forma para modificar el texto neoplatónico e incorporar un componente aristotélico más; así como la forma necesita del cuerpo para ser en la realidad, el alma necesita del cuerpo. “En cambio el alma es fija, subsistente en un único estado, no se corrompe ni termina. En virtud de ella es el hombre lo que es, a saber, la cosa verdadera en la cual no hay falsedad cuando se añade al cuerpo. La necesidad que el alma tiene del cuerpo es

⁵³ LÓPEZ-FARJEAT, L. X., “La inmortalidad del alma en la *Theologia* pseudoAristotélica y su papel en la filosofía de al-Fârâbî”, *Estudios de Asia y África* (Colegio de México), 40,3 (2005), pp. 577-606, p. 596.

⁵⁴ Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, IV, 7, 1, 20-25.

⁵⁵ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, pp. 217-218.

como la necesidad que la forma tiene de la materia y como la necesidad que tiene el artesano de los instrumentos. El hombre, pues, es el alma, porque mediante el alma es lo que es y en virtud de ella es estable, perpetuo. En cambio, en virtud del cuerpo es perecedero, corruptible. La razón es que todo cuerpo es compuesto y todo compuesto cae bajo la disolución y corrupción. Luego todo cuerpo es disoluble, cae bajo la corrupción”⁵⁶.

El hombre se presenta identificado con el alma. El hombre es el alma, y como el alma es separada, es fija, es eterna; y por lo mismo, inmortal. La relación del alma con el cuerpo se presenta como instrumental. Ahondaremos ahora en la relación entre el cuerpo y el alma como medio de comprensión del fin del hombre.

c) La relación alma-cuerpo y el fin del hombre

Según todo lo expuesto hasta ahora podemos concluir que el alma humana se presenta como una realidad que hace uso del cuerpo, como un artesano hace uso de la herramienta, pero que –si la consideramos en sí– tiene una independencia de éste, por lo menos en el orden del ser. Es decir, mientras que la realidad material de nuestro cuerpo se somete a la generación y la corrupción, la realidad de nuestra alma –que en el fondo es la realidad del hombre para Plotino y para el Adaptador– está separada de la materia, y por lo tanto separada de la generación y la corrupción.

En la doctrina neoplatónica que aquí estamos desarrollando, la pregunta por el fin de un sujeto, en cierto sentido se responde a partir de la pregunta por el comienzo. Por lo cual, antes de exponer el fin del alma debemos explicar cómo se origina el alma según la doctrina expuesta en la *Teología*. En ella el cosmos está originado por un conjunto de emanaciones, que puede ser resumido siguiendo el texto del prologo de la edición árabe: “Ella [la Divinidad] es la causa de las causas, inventora de ellas mediante un modo particular de invención que la potencia iluminativa deriva de Ella sobre la Inteligencia y de Ella por medio de la Inteligencia sobre el Alma universal de las esferas, de la Inteligencia por medio del Alma sobre la Naturaleza y del Alma por medio de la Naturaleza sobre las cosas generables y corruptibles, que esta acción viene de la Inteligencia sin movimiento, que el movimiento

⁵⁶ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, p. 218.

de todas las cosas viene de ella y por su canal o causa y que las cosas se mueven hacia ella mediante un modo de deseo y nostalgia”⁵⁷.

El origen del alma es alto, tiene una jerarquía que la hace superior a las cosas que la rodean en este mundo, es decir, a la realidad sensible. El alma no ha sido creada en este mundo por intención de la causa primera, sino que se ha caído, ha perdido su *status* en el mundo superior, y ahora debe lograr redimirse por medio de la virtud, la piedad y el conocimiento. Es interesante ver cómo no sólo se realizó una modificación de los textos plotinianos a fin de hacerlos compatibles con la doctrina aristotélica, sino también con la visión religiosa de la vida humana, a fin de hacer más aceptable la doctrina de los griegos a los intelectuales de la época. Un ejemplo de ello es cómo la referencia a Empédocles, quien sostuvo que las almas habían caído por su transgresión y que incluso él mismo había huido de los dioses, es convertido en un texto más acorde con la doctrina religiosa: “En cuanto a *Empédocles*, decía que las almas estaban sólo en el mundo alto, noble, pero que una vez que hubieron pecado, cayeron a este mundo, y que también él llegó a este mundo sólo por huir de la cólera de Dios, excelso. Mas, una vez que descendió a este mundo, se convirtió en ayuda de las almas que tenían inteligencias turbadas... les ordenaba abandonar este mundo y lo que hay en él, dirigirse a su mundo primero, superior, noble y les ordenaba pedir perdón a Dios, poderoso y grande, para que obtuvieran aquel descanso y gracia en el cual estuvieron primeramente”⁵⁸.

Estas indicaciones de las enseñanzas de Empédocles en su gran mayoría son añadidos, y van conforme a lo que busca enseñar el Adaptador: que ya los antiguos percibían la necesidad de redimirse, comprendían el estado dañado de la naturaleza humana. Y justamente será por un retorno a la virtud, por medio de la purificación del alma por la que se vuelve a ver a Dios. La virtud se identifica con la Inteligencia, por ello para buscar la virtud el alma humana debe llegar a encontrarse con ella. “Mas, las virtudes no están perpetuamente en el alma que piensa, sino que algunas veces son existentes en ella, cuando reflexiona acerca de ellas. La razón es que, cuando el alma lan-

⁵⁷ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, p. 51-52. Otros lugares paralelos Cfr. PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, pp. 108, 131-143 y 168-170. Cfr. RUBIO, L., “El neoplatonismo de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles y su proyección en la Edad Media”, *Ciudad de Dios*, 202 (1989), pp. 52-55.

⁵⁸ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, p. 71. Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8, 1. En número de textos paralelos en los que se habla de pecado, redención y virtud como medio de salvación, son extensos en la *Teología*. Cfr. CRUZ HERNANDEZ, M., “La Teología del Pseudo Aristóteles (*Kitâb Utûlûyya li-Aristû*) y la estructura del neoplatonismo islámico”, pp. 92-101.

za su vista a la Inteligencia, sólo obtiene de ella algunas clases de virtudes según la medida del lanzamiento de su vista a ella. Mas, cuando prolonga la mirada a la Inteligencia, obtiene de ella las virtudes nobles, pero, si se distrae, vuelve la mirada a lo sensible y se ocupa de ello, la Inteligencia no desborda sobre ella ninguna virtud y el alma se hace como si fuera alguna cosa sensible, baja. En cambio, cuando reflexiona en alguna de las virtudes y desea adquirirla, mira a la Inteligencia y ésta entonces desborda sobre ella la virtud”⁵⁹.

Así como la creación se dio por medio de una emanación a modo de cascada, se debe volver a Dios ascendiendo por medio de cada uno de estos cielos, para llegar finalmente a ver a Dios. Este camino de ascenso se logra por medio de la interioridad. La descripción del ascenso como camino interior, se lee en el siguiente texto: “En verdad yo frecuentemente me he quedado solo con mi alma, he dejado mi cuerpo a un lado y he llegado a ser como una sustancia desnuda sin cuerpo y a estar dentro en mi esencia, vuelto a ella fuera del resto de las cosas. Entonces soy el conocimiento y el cognoscente y lo conocido juntamente. Veo en mi esencia tanta hermosura, esplendor y luz que me quedo maravillado, estupefacto. Entonces conozco que soy una parte de las partes del mundo noble, excelente, divino, dotado de vida agente. Una vez que conozco eso con certeza, me elevo con mi esencia desde ese mundo al mundo divino y llego a ser como si yo estuviera colocado en él, ligado a él. Entonces estoy encima de todo el mundo inteligible y veo como si yo estuviera hospedado en esa morada noble, divina. Veo allí tanta luz y esplendor que no pueden describirlo lenguas ni oírlo los oídos”⁶⁰.

De este modo, realizando la actividad más noble, se logra el ascenso a lo divino, porque el alma al reconocerse como divina en el ejercicio del acto cognoscitivo logra realizar el ascenso a la morada celestial. El hombre alcanza el ascenso a su fin por medio del conocimiento, no un conocimiento discursivo, sino intuitivo de sí mismo. Es una concepción dualista del hombre, en el cual claramente el cuerpo resulta una suerte de habitación para el alma que no es su lugar natural, y sólo por medio del ascenso intelectual a lo divino, y reconociéndose como parte de lo divino, se logra alcanzar eso divino.

⁵⁹ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, p. 229.

⁶⁰ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, p. 70.

II

LAS PRIMERAS RECEPCIONES DE LAS FUENTES

1. ALKINDI Y LA PRIMERA ELABORACIÓN ÁRABE

Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî, conocido en el mundo latino como Alkindi (ca. 796-873) es denominado por la tradición como el *Filósofo de los árabes*, dado que fue el primer árabe que adoptó la filosofía y la insertó en su entorno religioso y cultural, como señala R. Ramón Guerrero, uno de los estudios más significativos sobre este autor¹: “El filósofo de los árabes, apelativo que indicaba, además de la fama que alcanzó nuestro filósofo, la novedad, la radical novedad, que suponía para los árabes la filosofía”².

Alkindi, como partícipe del proyecto de *La casa de la sabiduría*, formó parte de los círculos de intelectuales que colaboraron en las traducciones y sistematizaciones de la ciencia nueva que se recibía de oriente y occidente³. Un ejemplo de ello es su papel como corrector de la *Teología de Aristóteles* según lo indica en el prólogo: “Tratado primero del libro de Aristóteles, el Filósofo, llamado en griego *Teología*, que es la doctrina sobre la Divinidad, paráfrasis de Porfirio de Tiro, que trasladó al árabe ‘Abd al-Masîh ben ‘Abd Allâh ben Nâ’ima de Emesa y corrigió Abû Yûsuf Ya'qûb ben Ishâq al-Kindî, ¡Dios haya tenido misericordia de él!, para Ahmad ben al-Mu'tasim biL-lâh”⁴.

Esta referencia resulta significativa no sólo como evidencia del conocimiento que tenía Alkindi de la obra apócrifa, sino también del lugar que éste

¹ Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 83-87; CRUZ HERNANDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 2000², pp. 171-172.

² TORNERO, E., *Al-Kindi. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992, p. 92.

³ Recordemos que no sólo se tradujeron obras de origen griego, sino también siríacas e hindúes, estas últimas ante todo sobre cuestiones matemáticas. Sobre las traducciones en el mundo árabe cfr. notas 33 y 34 del capítulo I.

⁴ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, p. 47.

ocupó en la elaboración y recepción de las nuevas obras. Pese a este lugar privilegiado, se debe destacar que es poco probable que el propio Alkindi haya tenido un conocimiento directo del *De anima* de Aristóteles. Sin duda conoció gran parte de los textos lógicos y la *Metafísica*, sin embargo su conocimiento del *De anima* parece ser más bien indirecto. Una prueba de ello es que el traductor del *De anima* árabe es identificado por parte de los investigadores como Ishaq ibn Hunayn (ca. 910), quien era treinta años más joven que el Filósofo de los árabes⁵.

Aunque Alkindi no hubiera tenido un conocimiento directo de la obra, sí es claro que sabía que el Estagirita había dedicado una obra a la cuestión del alma; de esto nos da testimonio en su obra *Sobre los libros de Aristóteles*: “Primero, los libros lógicos; después, los físicos; luego, los que versan sobre aquello que puede prescindir de lo físico, subsistiendo por sí mismo sin necesitar los cuerpos, aunque se encuentra unido a los cuerpos por alguna de las clases de unión; y en fin, los que versan sobre aquello que no necesita de los cuerpos ni está unido a ellos en modo alguno [...]. En cuanto a los libros que en los que habla sobre las cosas que no tienen necesidad de los cuerpos para subsistir y permanecer, pero que existen con los cuerpos, son cuatro. El primero es el llamado *Sobre el Alma*; el segundo, *De la sensación y del sensible*; el tercero, *Del sueño y de la vigilia*; el cuarto, *De la longitud y brevedad de la vida*”⁶.

Sin duda este conocimiento indirecto de la obra aristotélica, junto con la influencia neoplatónica, hicieron que Alkindi ubicara el estudio sobre el alma fuera del ámbito propio que le otorgaba Aristóteles. A diferencia de la tradición peripatética clásica, que sitúa al *De anima* dentro de los físicos, Alkindi le da un lugar dentro de la cuestión metafísica. A continuación se desarrollará el modo en que se conforma la doctrina *kindiana* sobre el alma.

a) La definición del alma

Como se indicó, Alkindi no leyó directamente la obra del Estagirita sobre el alma, sin embargo tuvo un conocimiento indirecto de ella; ahora bien, ¿cómo es que conoce su nombre y mostrará incluso un conocimiento de la

⁵ Sobre los datos que se disponen de la traducción del *De anima* de Aristóteles al árabe cfr. nota 34

⁶ ALKINDI, “Sobre los libros de Aristóteles y lo que se precisa saber para alcanzar la filosofía”, en ALKINDI, *Obras filosóficas* RAMÓN GUERRERO, R., - TORNERO POVEDA, E. (trad.), Coloquio, Madrid, 1983, pp. 25-27.

definición aristotélica de alma? Alkindi tuvo acceso a dos obras donde se encuentra tanto el contenido aristotélico como la interpretación neoplatónica: la primera es *Diferencia entre el espíritu y el alma* de Costa ben Luca (*Qustâ b. Lûqâ*), un autor y traductor cristiano, contemporáneo de Alkindi⁷; mientras que la segunda obra es el *Compendio del alma*, un tratado anónimo en el cual se recogen las enseñanzas de Aristóteles⁸.

En su libro *Sobre las definiciones*, donde Alkindi enumera un conjunto de conceptos necesarios para el estudio de la filosofía, formula tres definiciones del alma: “El alma. [1] Perfección de un cuerpo natural dotado de órganos y susceptible de la vida. También se dice: [2] Perfección primera de un cuerpo natural, dotado de vida en potencia. Y se dice: [3] Substancia intelectual que se mueve por sí misma según un número armónico”⁹.

Estas tres definiciones están recogidas de distinta manera en el *Compendio del alma*, un texto árabe basado en el comentario de Juan Filopón al *De anima* y parece ser fuente tanto de Alkindi como de Ben Luca¹⁰. Podemos destacar de estas definiciones dadas que las dos primeras se corresponden con dos de las cinco que se encuentran en el *De anima* de Aristóteles¹¹. Mientras que la tercera, como destaca R. Ramón Guerrero, es de origen platónico y se corresponde con una reelaboración a partir del *Fedro* y el *Timeo*¹².

Aunque encontremos estas dos definiciones sobre el alma de estilo aristotélico en Alkindi, en el resto de sus obras se presenta una doctrina más bien platónica en lo que se refiere a la realidad del alma. No es de extrañar si se tiene en cuenta la ubicación metafísica de la cuestión psicológica y, por otro lado, la evidencia de las fuentes neoplatónicas de Alkindi. Es importante recordar que la teoría neoplatónica que se encuentra en la *Teología* resultaba más atractiva para un filósofo como Alkindi, quien estaba convencido de la unidad entre la filosofía y la religión, por ello el texto apócrifo le permitía mostrar una doctrina aristotélica en la que se defendía la naturaleza espiritual del alma. Alkindi, como muchos otros pensadores, tenían una con-

⁷ Como veremos en nuestro capítulo sobre Gundisalvo, la obra de Ben Luca también fue traducida al latín e influyó en la obra del arcediano de Segovia.

⁸ Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del ‘De anima’ de Aristóteles*, pp. 123-124.

⁹ Cfr. ALKINDI, *Obras filosóficas*, p. 16.

¹⁰ Cfr. D’ANCONA COSTA, C., “Al-Kindî e la sua eredità”, en: C. D’Ancona Costa, *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino, vol. I, pp. 308-309.

¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 27-28; 412 b 5.

¹² Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del ‘De anima’ de Aristóteles*, p. 124; Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 245c-246a; *Timeo*, 34b-36b.

cepción acerca de la realidad dada por la revelación, y no concebían a la revelación como contradictoria con lo que puede ser alcanzado por la razón, por lo cual, no dudan en descartar cualquier doctrina materialista sobre el alma, y ver con buenos ojos las doctrinas que promueven una interpretación espiritual sobre el alma¹³.

b) La naturaleza y fin del alma

Partiendo de una perspectiva religiosa, la pregunta por la naturaleza y el fin del alma encuentra una respuesta intelectual más conforme en la cosmología neoplatónica; por ello no resulta extraño que al hablar sobre la procedencia del alma, Alkindi desarrolle un esquema neoplatónico, en el cual la naturaleza del alma es semejante a la divina: “La sustancia del alma procede de la sustancia del creador, de la misma manera que la luz del sol procede del sol. Aristóteles ha explicado que esta alma está desligada y separada de este cuerpo y que su sustancia es divina y espiritual, como se ve por la nobleza de su naturaleza y por su oposición a las pasiones y a la ira que sobreviene al cuerpo [...]. Esta alma se opone a ella e impide que la ira cometa su acción o que incurra en la cólera y en su venganza, frenándola, como frena el jinete al caballo cuando empieza a desbocarse o a estremeerse”¹⁴.

Si bien en la cita se refiere al nombre de Aristóteles, la perspectiva neoplatónica es evidente. En primer lugar, el alma es una sustancia, que procede de la sustancia divina del creador. En segundo lugar, en cuanto es sustancia espiritual está desligada y separada del cuerpo, en donde residen las pasiones y la ira. Esta última referencia a la concepción tripartita del hombre marca también la influencia de la obra platónica¹⁵.

En otra de sus obras, *Sobre las sustancias espirituales incorpóreas*, identifica directamente al alma humana como una sustancia incorpórea y esto lo establece como una consecuencia de una de sus funciones, el ser la forma específica del ser viviente: “La cosa por la que algo es lo que es, es la forma de la cosa, sea sensible o sea inteligible. La sustancia es lo que es por el alma. / El alma, por consiguiente es la forma inteligible del ser vivo y es su forma específica. / El ser vivo es una sustancia y la forma específica de la sustancia es una sustancia, por tanto, el alma es una sustancia y puesto

¹³ Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *Filosofías árabe y judía*, pp. 87-91.

¹⁴ ALKINDI, “Discurso sobre el Alma”, en ALKINDI, *Obras filosóficas*, p. 134.

¹⁵ Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del ‘De anima’ de Aristóteles*, pp. 126-127.

que es una substancia es la substancia de la forma específica, no tiene cuerpo ya que la forma específica no tiene cuerpo, sino que es el universal, que es común a sus individuos, que son cuerpos, puesto que los individuos del ser son cuerpos. / Por lo tanto queda claro que el alma no es cuerpo y es substancia, y por ello ha resultado claro también que de las substancias las hay que son cuerpos y las hay que no son cuerpos”¹⁶.

El alma, en cuanto que es una sustancia separada, no puede tener una relación esencial con el hombre, sino accidental. Esto parece manifiesto por la separación que establece entre el mundo inteligible, al cual pertenece el alma, y el mundo sensible, al cual le corresponde el cuerpo. Así, la unión entre ambos se produce por una relación de acción y pasión: el alma es el agente, mientras que el cuerpo cumple la función de paciente: “Aristóteles había afirmado que el alma es una substancia simple, cuyas acciones se muestran a través de los cuerpos. Y Platón dice que ella está unida a un cuerpo, y, al unirse con el cuerpo une los cuerpos y actúa sobre ellos”¹⁷.

El fin del hombre, que se presenta como el fin del alma, está en la purificación del alma en vistas a su retorno a la sede celestial. El alma está como peregrina en esta tierra, el lugar natural y verdadero del alma es en la esfera celeste. Pero para ello es necesario que se purifique por medio de la virtud en su relación con el cuerpo. El alma es como un espejo, y el modo de pulir este espejo es por medio de la virtud. Si no se ha tenido una vida suficientemente virtuosa se deberá ir ‘puliendo’ el alma en cada una de las esferas celestes hasta para finalmente alcanzar la divinidad¹⁸. “Este sentido catártico y ascético que al-Kindî hace recaer sobre el alma, tiene hondas resonancias platónicas y plotinianas: ‘Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo, acostumar el alma a dejar la envoltura del cuerpo’ dice Platón en *Fedón*, 67c. Y, por su parte, Plotino afirma lo siguiente en *Enéadas* (I, 6, 6): ‘una vez, pues, que el alma se ha purificado, se hace forma y razón, se vuelve totalmente incorpórea e intelectiva y se integra toda ella en lo divino’¹⁹.

Una vez que el alma se separa del cuerpo comienza su vida en el mundo del intelecto, allí tendrá acceso a todo el conocimiento de la realidad: “Se le manifestará el conocimiento de toda cosa y todo le será evidente de la misma manera que es evidente al Creador. Porque si nosotros, que estamos en este mundo impuro, vemos muchas cosas en él por la luz del sol, ¿cómo será

¹⁶ ALKINDI, “Sobre las substancias incorpóreas”, en ALKINDI, *Obras filosóficas*, p. 129.

¹⁷ ALKINDI, “Resumen sobre el alma”, *Obras filosóficas*, p. 139.

¹⁸ Cfr. ALKINDI, “Discurso sobre el alma”, en ALKINDI, *Obras filosóficas*, pp. 136-137.

¹⁹ RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del ‘De anima’ de Aristóteles*, p. 127.

cuando nuestras almas se hayan separado, haya llegado a adaptarse al mundo de la eternidad y hayan comenzado a ver por la luz del Creador?”²⁰.

Alkindi se presenta para el lector contemporáneo como un extraño conjunto de doctrinas entre aristotélicas y neoplatónicas, que de algún modo se encuentran yuxtapuestas. Si bien, por un lado, la definición que da del alma se muestra literalmente peripatética, más tarde las referencias a Aristóteles son de tipo neoplatónico, lo cual no es extraño por lo que se expuso anteriormente²¹. Sin embargo, aún falta para que estas dos doctrinas lleguen a integrarse de una manera homogénea.

2. ALFARABI, EL MAESTRO SEGUNDO

Abû Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tarjân b. Uzalag al-Fârâbî, conocido en el mundo latino como *Alpharabius* o *Abennasar*, nació alrededor del año 871 y murió a finales del año 950. Su conocimiento de la obra aristotélica, y la elaboración de una primera interpretación musulmana de toda la obra de Aristóteles ordenada al desarrollo intelectual del islam, hizo que fuera denominado como el *Maestro Segundo* (con el nombre de *Maestro Primero* se refieren los autores árabes en sus obras a Aristóteles)²².

Alfarabi otorgó a la filosofía un lugar dominante en el mundo musulmán. Reinterpretó el conjunto del islam desde su punto de vista filosófico, elaborando su pensamiento desde una teología hasta una filosofía política teniendo en cuenta tanto la filosofía helénica como la realidad religiosa. Quizás, como destacan muchos autores, el hecho de haber sido precursor de Avicena y Averroes y que sus obras no se conocieran sino de modo fragmentario hasta fines del siglo XIX, hizo que el mundo occidental lo tuviera sólo como

²⁰ ALKINDI, “Discurso sobre el alma”, en ALKINDI, *Obras Filosóficas*, p. 135-6.

²¹ Para un estudio sobre los textos paralelos de las obras apócrifas de Aristóteles y los tratados sobre el alma de Alkindi, cfr. D’ANCONA COSTA, C., “La dottrina neoplatonica dell’anima nella filosofia islamica: un esempio in Al-Kindi”, en LLORENTE, P., BOADAS, A. y otros (ed.), *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l’Edat Mitjana. El pensament antropològic medieval en els àmbits islàmic, hebreu i cristià*, Vic-Girona, 11-16 d’abril de 1993, Patronat d’Estudis Osonencs, Vic, 1996, pp. 91-96.

²² MARTINI BONADEO, C. / FERRARI, C., “Al-Fârâbî”, en D’ANCONA COSTA, C., *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino, vol. I, pp. 380-81.

un filósofo que balbuceó lo que luego otros dijeron de un modo más perfecto²³.

Sin embargo, para los autores árabes siempre ocupó un lugar significativo en su historia de las ideas, como se ve en el siguiente testimonio de Ibn Jallikan (s. XII): “Al-Fârâbî, el conocido filósofo, fue autor de tratados sobre lógica, música y otras ciencias; fue el más grande de los filósofos musulmanes, sin que nadie entre ellos haya alcanzado su categoría científica, pues incluso el *ra'îs* Abû ‘Ali ibn Sînâ, del que ya hemos hablado, se instruyó con sus libros y se sirvió de sus tratados”²⁴.

Alfarabi trató a lo largo de sus obras la temática de la realidad humana. Todo esto lo realizó desde una doble perspectiva: su interés por comprender al hombre como individuo y la realidad del hombre como ser social que encuentra la felicidad en la comunidad son las dos claves de toda su doctrina²⁵. Por ello, se encontrará no sólo en sus obras sobre el alma, sino también en sus obras filosófico-políticas, respuestas a la cuestión del hombre.

a) La naturaleza del alma

Alfarabi presenta mayor preocupación que su antecesor, Alkindi, en la cuestión de la clasificación de las ciencias, por lo cual, además de conocer de una manera más directa la obra aristotélica, también tiene el interés por distinguir los ámbitos de cada una de las ciencias. Así, una de sus obras con relevancia en el mundo occidental, el *Catálogo de las ciencias*, muestra de una manera aristotélica el modo en el cual se desarrolla la cuestión acerca del alma: “[La octava parte está] contenida en el *Libro de los animales* y en el *Libro del alma*, estudia aquello en que convienen las diversas especies de animales y lo que es propio a cada una de ellas, y es la parte segunda del estudio sobre los compuestos de partes desemejantes”²⁶.

²³ Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del ‘De anima’ de Aristóteles*, pp. 153-155; MADKOUR, I., “Al-Fârâbî hier et aujourd’hui”, *MIDEO*, 13 (1977), pp. 33-37; GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, p. 326; WALZER, R., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, p. 18.

²⁴ IBN JALLIKAN, *Wafayât al-a’yân*, Dâr al-Taqqâfa, Beirut, 1972 vol. V, p. 153, en RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del ‘De anima’ de Aristóteles*, p. 153.

²⁵ Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del ‘De anima’ de Aristóteles*, pp. 160-161. FAKHRY, M., *A History of Islamic Philosophy*, Longman-Columbia University Press, London-New York, 1983², p. 110.

²⁶ ALFARABI, *Catálogo de las ciencias*, A. González Palencia ed. y trad., CSIC, Madrid, 1953, p. 62. Esta obra fue traducida al latín tanto por Domingo Gundisalvo como por Gerardo de Cremona.

Lo primero que se puede destacar a partir de este texto es que Alfarabi presenta la discusión acerca del alma como una temática propiamente de la *Física*. El Maestro Segundo es consciente de que el estudio sobre el alma abarca toda la realidad de los entes vivos, y no sólo la cuestión del alma humana. “Algunos de estos seres son meramente naturales, otros son voluntarios y finalmente otros son a la vez naturaleza y voluntarios. Lo natural es una especie de preliminar para lo voluntario y en el tiempo precede su esencia a la del ser voluntario y repugna que exista lo voluntario sin que le haya precedido lo natural. Entre tales cuerpos naturales se dan los elementos, a saber, el fuego, el aire, el agua y la tierra, y otros seres parecidos como el vapor y la llama y otros; se dan también los minerales, v. gr., las piedras y sus especies, las plantas, los animales irracionales y los racionales”²⁷.

Siguiendo la metodología aristotélica, frente a la pregunta por la existencia del alma, el argumento es evidente. La realidad de la materia no logra explicar los movimientos y expresiones que se dan en algunos seres, por lo cual, es necesario recurrir a otro principio que los explique, así este principio es el denominado como alma. El Maestro Segundo repetirá la definición aristotélica: “Aristóteles definió el alma diciendo que es la perfección última del cuerpo natural orgánico dotado de vida en potencia”²⁸.

Partiendo de la evidencia de su existencia describe los distintos modos en los cuales el alma se manifiesta, así encontramos tres tipos: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Esto lo explica teniendo en cuenta un esquema cosmológico emanacionista, hijo de la tradición neoplatónica. Siguiendo el principio “*ex uno non fit nisi unum*”, sostiene que Dios, al crear la Inteligencia primera, hace una sola cosa, pero de manera accidental se producen dos, ya que la *Inteligencia primera* al conocerse sabe que es posible por sí, y necesaria por su principio²⁹. Y así se irán produciendo distintas

²⁷ ALFARABI, *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 31-32.

²⁸ ALONSO ALONSO, M., “Las cuestiones diversas de Al-Farabi”, *Pensamiento*, 19 (1963), p. 354.

²⁹ Cfr. ALONSO ALONSO, M., “Los ‘Uyûn al-Masâ’il’ de Al-Fârâbî”, *Al-Andalus*, 1959 (24), pp. 263-264. La obra a la que hacemos referencia es ‘*Uyûn al-Masâ’il*’, que habría sido traducido al latín por D. Gundisalvo y conocida como *Fontes Quaestionum* en el mundo latino. Esta obra fue editada en árabe y su correspondiente manuscrito latino por CRUZ HERNANDEZ, M., “El *Fontes Quaestionum* (‘Uyûn Al-Masâ’il’) de Abû Nasr al-Fârâbî”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 25-26 (1950-1951), pp. 303-323. Sobre la identificación de Gundisalvo como su traductor cfr. M ALONSO ALONSO, M., “Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo”, *Al-Andalus* 12 (1947), pp. 295-338. La autoría de esta obra a sido discutida, y en algunos casos se la presenta como cercana al círculo de Avicena, cfr. DAVIDSON, H., *Alfarabi, Avicena and Averroes On Intellect*, pp. 58, n70, 118, n179 y 128;

emanaciones, y cada inteligencia produce una esfera celeste propia, cada una de ellas con materia y forma, cuya forma es su alma³⁰. Este esquema vertical de comprensión de la realidad, donde el origen está en un descenso y el fin en el ascenso, es la clave de la comprensión neoplatónica de la vida humana³¹.

El movimiento que se produce en el alma es producto de la nostalgia que tiene al advertir su procedencia de una esfera superior; este intento por volver al origen es lo que genera el movimiento circular de los cuerpos celestes. La última de estas inteligencias produce las almas sublunares, y las esferas celestes producen de algún modo los elementos. Y de esta conjunción se produce el mundo sublunar que presenta distintas formas de seres³².

Comprendiendo esta realidad del mundo sublunar, donde aparecen todas las realidades descritas, la comprensión del mundo la realiza desde una perspectiva hilemórfica³³. Como consecuencia de ello, si bien el alma será considerada como una sustancia separada y simple, no puede incorporarse – al igual que cualquier forma – a cualquier cuerpo, sino que debe tener el conjunto de combinaciones determinadas que permitan a dicha forma el incorporarse con el cuerpo³⁴.

DRUART, T.-A., “Al-Fârâbî, Emanation, and Metaphysics”, en MOREWEDGE, P., *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 127; RAHMAN, F., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen and Unwin, London, 1958.

³⁰ Cfr. ALFARABI, *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 24-25.

³¹ Aquí por lo general nos referimos a neoplatonismo, pero el esquema de descenso y jerarquía del cosmos aparece como una clave del platonismo. Cfr. GERSON, “L. P., What is Platonism”, *Journal of History of Philosophy*, 43, 3 (2005), pp. 260-262. Para una explicación sobre el modo de recepción de este esquema cosmológico en el islam Cfr. RUBIO, L., “El neoplatonismo de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles y su proyección en la Edad Media”, *Ciudad de Dios*, 202 (1989), pp. 62-68.

³² Para ver los textos de la *Teología* que son fuente de esta perspectiva ver nota 57. Un estudio sobre el ascenso y retorno en los autores árabes Cfr. RUBIO, L., “El neoplatonismo de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles y su proyección en la Edad Media”, *Ciudad de Dios*, 1989 (202), pp. 62-74. En particular sobre Alfarabi cfr. DRUART, T.-A., “Al-Farabi and Emanationism”, en WIPPEL, J. F., *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1987, pp. 23-43; YABRI, M. A., *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 97-98 y 110-112.

³³ Cfr. ALFARABI, *La ciudad ideal*, p. 45-54.

³⁴ Cfr. ALFARABI, *Obras filosóficas y políticas*, RAMÓN GUERRERO, R., (trad.), Trotta-Liberty Fund, Madrid, 2008, pp. 83-84, 95-97; *La ciudad ideal*, pp. 49, 52-53; ALONSO ALONSO, M., “Los ‘Uyûn al-Masâ’il’ de Al-Fârâbî”, p. 265. Cfr. DRUART, T.-A., “Al-Fârâbî’s Causation of the Heavenly Bodies”, en MOREWEDGE, P., (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, Delmar, NY, 1981, pp. 35-45.

Sin embargo, toda esta doctrina aristotélica se ve modificada por una elaboración neoplatónica del cosmos. El alma humana se encuentra, al igual que en el mundo platónico, en el límite. El hombre es la más alta de las sustancias sublunares, y la inteligencia más baja de las emanadas desde el Ser Primero. Por ello de alguna manera el hombre es un nexo entre ambos mundos: “Entre todos los animales fue en particular el hombre privilegiado con un alma no solamente dotada de potencias con que pueda actuarse mediante órganos corpóreos, sino también con una facultad capaz de actuarse sin tales órganos corpóreos. Esa facultad es el entendimiento”³⁵.

El hombre, para Alfarabi, presenta de algún modo una doble naturaleza, por ello es lógica su integración de la noética junto con la metafísica, cuestión que también será clásica en toda la tradición árabe. El primer conjunto de potencias son las que son comunes con el alma vegetal, que cumple con las funciones de la nutrición y la reproducción, y con los animales tenemos también la potencia locomotriz, irascible, concupiscible y, por supuesto, las potencias sensitivas, tanto externas como internas³⁶.

Lo distintivo del hombre son sus facultades intelectivas. Alfarabi se refiere a una razón práctica que guía, define y conoce aquello que el hombre debe hacer; y a una razón especulativa, que “la parte racional del alma, cuando ella se perfecciona y se hace intelecto en acto, entonces está próxima a ser semejante a las cosas separadas”³⁷. Esta potencia intelectual puede adquirir distintos estados dependiendo del nivel de actualización que obtenga³⁸. Sin embargo, Alfarabi aclara que todas estas facultades componen una sola sustancia simple e incorpórea. En este esquema que sigue al *Maestro Primero*, Alfarabi necesita superar el vacío que hay en la relación entre lo inteligible y lo sensible, por ello afirma la necesidad de la participación de un intermediario que actualice los inteligibles en potencia que están en el sentido, es decir, la participación de una sustancia separada que es el

³⁵ ALONSO ALONSO, M., “Los ‘Uyûn al-Masâ’il’ de Al-Fârâbî”, p. 271.

³⁶ Cfr. ALFARABI, *Obras filosóficas y políticas*, pp. 56-60. ALONSO ALONSO, M., “Los ‘Uyûn al-Masâ’il’ de Al-Fârâbî”, p. 271. Para un estudio profundo sobre los sentidos internos en la tradición árabe y latina cfr. WOLFSON, H. A., “The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophic text”, *Harvard Theological Review* 28 (1935), pp. 114-126, sobre Alfarabi cfr. pp. 93-96.

³⁷ ALFARABI, *Obras filosóficas y políticas*, p. 67; Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *Contribución a la Historia de la Filosofía árabe: Alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía, Madrid, 1981, p. 453.

³⁸ DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes On Intellect*, pp. 56-58.

Intelecto Agente. Éste, en la exposición de Alfarabi se identificará con el *Dator Formarum*: “Puesto que los seres posibles no tienen en sí lo suficiente para tender por sí mismos hacia aquello de los seres que permanecen, a que solamente han recibido la materia prima, y puesto que no los actualiza un ser que tenga lo suficiente para conservar sus seres por sí, ni tampoco tienen una parte de ser en su contrario que le posibilite por sí mismos tender a su ser completo, se sigue necesariamente que cada uno de ellos tiene fuera un agente que lo mueve y lo impulsa hacia lo que tiene y hacia lo que le conserva aquel ser que se le ha actualizado. El agente primero que los mueve hacia sus formas y se las conserva cuando se les actualizan es el cuerpo celeste y sus partes”³⁹.

De esta manera en el *Maestro segundo* encontramos una identificación entre la undécima inteligencia, con el *Dator formarum*. El cual no sólo es quien causa, o quizás mejor crea, las formas de manera real en el mundo sublunar, sino que también se identifica con el *Intelecto agente* que da las formas intencionales al intelecto posible⁴⁰.

Con lo expuesto hasta aquí podemos ver cómo hay una herencia aristotélica en la definición del alma, el orden natural de las almas, la identificación de sus potencias. Pero, en la concepción de la realidad humana se destaca un dualismo, no muy lejano al que percibimos en al-Kindi, y que tiene un trasfondo platónico claro; aunque éste trasfondo resuelve la cuestión de la inmortalidad del alma⁴¹. Pero la afirmación de la naturaleza separada del alma humana pone en evidencia una concepción del hombre que aparece dividido en dos naturalezas, o quizás entre dos mundos distintos: “Vemos también que el cuerpo y la fuerza vital llegan incluso hasta la destrucción, mientras que el alma racional es lo contrario de esto; estando totalmente privada de cuerpo y siendo perfecta, aumenta y se libera de la oscuridad a causa de la miseria del cuerpo y de su debilidad. Ella [por una parte] y el alma vital y la vegetativa [por otra] son los dos extremos del descenso y el ascenso. Con ella sabemos que el universo está formado por dos mundos: el simple, espiritual, luminoso e inteligible, que está más allá del movi-

³⁹ Cfr. ALFARABI, *Obras filosóficas y políticas*, p. 84-85.

⁴⁰ Para un estudio profundo sobre la realidad del Intelecto Agente en Alfarabi. Cfr. DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, pp. 44-73.

⁴¹ Es interesante ver que pese a esta concepción de la naturaleza del alma humana existió alguna tradición que afirmó que Alfarabi habría negado en su comentario a la *Ética Nicomaco* la inmortalidad del alma: Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del 'De anima' de Aristóteles*, pp. 168-169.

miento y del tiempo, que es causa del movimiento y del tiempo, que posee las formas inteligibles y los objetos de la sabiduría espiritual y simple que lleva consigo. Éste es el mundo del alma racional, mientras que el mundo corpóreo está privado de vida, es aquél que es movido, que cae bajo el movimiento y el tiempo y la destrucción, que posee las formas corpóreas, materiales, compuestas, que lleva consigo. Éste es el de nuestros cuerpos vivientes”⁴².

R. Ramón Guerrero advierte a partir de este texto que la aporía que se presenta en el hombre parece casi irresoluble: ¿qué es el hombre?, ¿cómo es la relación con sus partes? La resolución de ello implica toda la conformación cosmológica de fondo. El hombre en su realidad individual no tiene explicación, sin embargo, logramos salvar la cuestión si se atiende a toda la realidad: “Hay que atender a otros elementos neoplatónicos para encontrar solución a tal aporía, en especial a la gradación ontológica en que se articula el universo. El problema del hombre se resuelve en el punto de confluencia de las jerarquías de ambos mundos. Alma y cuerpo son los nexos de unión entre ellos. Y en su desenlace juega un papel central la teoría de las facultades del alma. Porque son ellas las que, con su gradación ontológica y noética, permiten completar la idea de que el hombre es un microcosmos: al ser descritas en su orden jerárquico, dentro de una única y misma realidad, que es el alma, muestran el paralelo que hay con el universo, y, por qué no, también el que debe haber en la sociedad”⁴³.

De este modo, el prestigioso arabista español revela el modo en el cual la realidad humana está en conexión con la estructura del cosmos. El dualismo sólo logra salvarse comprendiendo que la misma realidad presenta un esquema de dos mundos que de algún modo están yuxtapuestos, y que se relacionarían por un ascenso o descenso en la perfección allí encontrada.

Frente a esta afirmación de una realidad espiritual y separada del alma humana Alfarabi no duda en negar dos de las cuestiones que resultan incoherentes con la revelación religiosa: la preexistencia del alma y la afirmación de la transmigración de las almas; ambas están presentes en la tradición platónico-pitagórica árabe⁴⁴. Por otro lado, al reflexionar sobre el

⁴² BERTOLA, E. “La dottrina psicologica di al-Fârâbî: Il Trattato sulla natura dell'anima”, *Archivio di Filosofia*, 55 (1987), p. 440.

⁴³ RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del 'De anima' de Aristóteles*, p. 167.

⁴⁴ Cfr. RAMÓN GUERRERO, R., *La recepción árabe del 'De anima' de Aristóteles*, pp. 167-168; MONNOT, G., “La transmigration et l'immortalité”, *MIDEO*, 14 (1980), pp. 149-166; ALONSO ALONSO, M., “Los 'Uyûn al-Masâ'il' de Al-Fârâbî”, pp. 272-273. Es importante esta cuestión,

momento de la separación del alma y el cuerpo, Alfarabi presenta una inmortalidad personal de cada una de las almas, pero esta inmortalidad dependerá de la forma de vida que ha llevado. La vida más allá de la muerte la alcanzará solo aquel que haya cultivado las potencias espirituales, porque como se indicó, es por el intelecto agente que uno se pone en contacto con la dimensión espiritual de su ser. En continuidad con esto, acerca de aquellos que no han desarrollado el conocimiento intelectual, es decir que no han entablado un vínculo con la realidad separada, Alfarabi afirma lo siguiente: “Las almas de éstos permanecen materiales y no se perfeccionan separándose de la materia, de manera que, cuando se aniquila la materia se aniquila también ella”⁴⁵.

De acuerdo con esto, la inmortalidad, para Alfarabi, no es algo que devenga necesariamente de la naturaleza del alma humana, sino que su inmortalidad depende de la actualización de las potencias intelectuales. Así el premio de quien ha experimentado alguna relación con el Intelecto Agente es la inmortalidad, aunque esta inmortalidad no es la misma para todos, sino que será proporcional a la unión espiritual e intelectual con el Intelecto Agente⁴⁶.

Alfarabi parece conciliar la tradición “intelectualista” en vistas a su tradición religiosa. No duda en afirmar una inmortalidad personal resultado de los actos individuales de cada uno, que será la causa de una vida posterior⁴⁷. En cierto sentido, en el planteamiento se aleja un poco del intelectualismo moral unívoco que parece presentar Alkindi donde la felicidad está insertada en un planteamiento de adquisición intelectual, por ser el intelecto

porque en Alfarabi no aparecen argumentos para resolver estas cuestiones sino tan sólo una afirmación de que esto no es así. Sin embargo, como veremos, Avicena desarrolla argumentos a partir de la concepción del alma humana para rechazar estas posiciones.

⁴⁵ ALFARABI, *Obras filosóficas y políticas*, p. 108; cfr. *La ciudad ideal*, p. 105-106.

⁴⁶ Cfr. ALFARABI, *Obras filosóficas y políticas*, pp. 79-93, 98-112. Esto presenta cierta continuidad con lo que se vió de la *Teología de Aristóteles*, y la influencia de los textos del Ps-Empedocles en el mundo árabe sobre ello ver en este trabajo las pp. 35ss donde se analiza la cuestión del fin del hombre en el texto pseudo aristotélico. Cfr. DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicena and Averroes On Intellect*, p. 170; FAKHRY, M., *Alfarabi founder of Islamic Neoplatonism*, One World, Oxford, pp. 121. Cfr. ALONSO ALONSO, M., “Los ‘Uyûn al-Masâ’il’ de Al-Fârâbî”, p. 272. Donde este texto de autoría dudosa afirma la inmortalidad de todas las almas. “Las almas, después de la muerte del cuerpo, entrarán en un estado de felicidad o, al contrario, de infelicidad y aun serán estos estados muy distintos en cada alma según los merecimientos de cada uno y según el cumplimiento de los deberes y de la justicia, algo así como el hombre está bueno y sano por el buen régimen del cuerpo”.

⁴⁷ Cfr. FAKHRY, M., *Alfarabi founder of Islamic Neoplatonism*, pp. 117-122.

la parte humana más perfecta, y quedando el mérito personal un poco en las sombras. Por otro lado, la idea de una consecuencia por la vida que se ha llevado es más tajante, Alfarabi nos habla de aniquilamiento, mientras que Alkindi habla de una necesidad de purificación. Aquello que está en el trasfondo de esta diferencia es la concepción de la naturaleza del alma de cada uno: Alkindi concibe la naturaleza del alma humana como espiritual, el hombre es su alma de algún modo, y el cuerpo es un mero instrumento que en casi todo momento estorba. Mientras que para Alfarabi, el alma tiene una capacidad intelectual, pero en potencia, y es solo en la actualización de esta potencia donde se encuentra la inmortalidad⁴⁸.

⁴⁸ Alfarabi presenta una perspectiva de teología política en sus obras acerca de la felicidad y fin del hombre. Al respecto cfr. MAHDI, M., *Alfarabi and the foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2001; GALSTON, M., *Politics and excellence: the political philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1990. GÓMEZ NOGALES, S., *La política como única ciencia religiosa en Alfarabi*, Instituto Hispánico Árabe de Cultura, Madrid, 1980.

III CONCLUSIÓN

A lo largo de la primera parte se ha explicado la transformación que sufre la doctrina aristotélica sobre el alma en su recepción árabe. El principal hecho a destacar es la incorporación de una doble dimensión del estudio sobre la realidad humana en la investigación sobre el alma consecuencia de la fusión de la obra aristotélica con la plotiniana.

Aristóteles presenta una investigación acerca del alma de orden empírico, su acercamiento en el *De anima* es desde la evidencia empírica que se muestra en el mundo. La aplicación de su teoría hilemórfica para explicar la realidad vital, se enmarca en un esquema físico y esto produce una dificultad al momento de atender a la realidad espiritual humana.

En Plotino y en la *Teología*, por otro lado, el esquema que se tiene como punto de partida es vertical, el cual parte de lo divino y de allí se explica toda la realidad. El alma humana encuentra su fundamento en una sustancia espiritual. El origen y fin del alma es divino, por ello el alma humana tiene como última aspiración el retorno. Así en la explicación neoplatónica se halla una aportación para el desarrollo de una doctrina metafísica-antropológica que dé fundamento a la realidad humana y su vida conforme a la realidad divina.

Tanto en Alkindi como en Alfarabi se desarrolla una doctrina acerca del alma humana teniendo en vistas estas dos perspectivas. Aristóteles es reconocido como el *Maestro Primero* quien comprendió y explicó la realidad. Por ello se lo sigue en sus dos obras, y es así que la investigación sobre el alma humana tendrá un doble esquema. Por un lado se sigue la definición aristotélica de alma, ya que de alguna manera ésta parece ser una de las claves de la unión entre ambas doctrinas. La interpretación de la noción de *entelequia* como perfección substancial, y no dependiente como es en la teoría hilemórfica, permite hacer un cambio de registro en el estudio acerca de la naturaleza humana.

De este modo se afirma una naturaleza espiritual del alma, negando su papel de forma. El alma es una sustancia espiritual y de ningún modo el ser forma del cuerpo es una característica de su esencia. Como consecuencia de ello se sigue un dualismo en la relación entre el alma y el cuerpo que se ve reafirmado por el esquema cosmológico, según el cual el fin del hombre será separarse de la materia para unirse plenamente como intelecto a la sabiduría que se encuentra en los intelectos separados. Por otro lado, se afirma la realidad intelectual, casi de manera exclusiva, como modo de alcanzar la perfección suprema; los apetitos y la voluntad están subordinados completamente a la vida intelectual.

Si bien ya se ven estas notas en las síntesis presentadas, no encontramos en estos autores un desarrollo sistemático y profundo de estas doctrinas. Será Avicena quien recibirá estas síntesis percibiendo la imperfección de ambos planteamientos sobre todo en lo que se refiere a la coherencia con la tradición aristotélica. Por ello intentará en su *De anima*, donde sigue el esquema del Estagirita, dar una respuesta ortodoxa a la pregunta por el alma. Esta ortodoxia no es sólo en cuanto musulmán sino también para con la tradición peripatética. Sin duda esto no podrá hacerlo según se comprende hoy esta tradición, puesto que integrará a su síntesis el texto neoplatónico. Pese a esto, logrará una síntesis interesante al terminar de fusionar ambos sistemas. Esto y la recepción en el mundo latino por medio de Gundisalvo es el tema de la segunda y última parte de nuestro trabajo.

PARTE II

DE AVICENA A GUNDISALVO LA SÍNTESIS AVICENIANA Y LA PRIMERA RECEPCIÓN LATINA

“La fuerza del impacto de la temprana traducción del *De Anima* de Avicena fue doble; por su importancia intrínseca y su coherencia doctrinal y porque nada semejante en calidad poseía la escolástica latina hasta el conocimiento de esta obra”¹.

“Gundisalvo sigue siendo presentado por muchos manuales filosóficos, para no decir por la mayoría, como un compilador mediocre, quien, sin atender a la posible incompatibilidad de su material, propone ingenuamente en sus obras lo que extrae de sus fuentes árabes y judías”².

¹ CRUZ HERNANDEZ, M., “Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos”, *Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Domenicane, Napoli, 1976, vol. I, p. 314.

² FIDORA, A., “Gundisalvo y el resurgimiento epistemológico de la filosofía aristotélica”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12 (2004), p. 364.

PRESENTACIÓN

Tras haber recorrido la primera transformación del pensamiento aristotélico en la tradición árabe, se muestra a continuación la doctrina de Avicena sobre el alma y la recepción latina de esta obra por parte de Domingo Gundisalvo.

Avicena presentará frente a sus predecesores una lucidez mayor en el momento de integrar las tres tradiciones que recibe. En primer lugar la tradición aristotélica se manifiesta fundamentalmente en la importancia que da el pensador musulmán a la división de los ámbitos científicos. Sin embargo, esta disciplina se verá expandida en su *De Anima* con la doctrina neoplatónica que será el nexo fundamental cuando se trate de hacer esta doctrina compatible con las enseñanzas del Corán.

El *De anima* fue la primera obra de Avicena, y el primer tratado de espíritu aristotélico sobre el alma que vio la luz en occidente por medio de la traducción que realizó Domingo Gundisalvo junto con su ayudante Aven-deuth (Ibn Daûd). Gundisalvo, al analizar y ver su contenido (junto con las buenas impresiones que le habían dejado también las obras de Avicebron), se propone hacer una síntesis a fin de dar a conocer las doctrinas aristotélicas acerca del alma que había descubierto en los autores gentiles, a fin de mostrar cómo este pensamiento era coherente con la tradición cristiana en la que había crecido. En esta síntesis realizada por parte de Gundisalvo se muestra que el pensador segoviense está lejos de ser un mero copista y que sus obras sobre el alma humana intentan mostrar, en pocas páginas, que los textos de los gentiles, por él traducidos, contenían un conjunto de doctrinas que servirían de auxilio para el teólogo que buscara razones en las que apoyar la fe.

IV

AVICENA Y LA SÍNTESIS DEL SHIFA

Abu ‘Alī al-Husain ibn ‘Adb-Allah ibn Sinā nació en el año 980 en Afshana, en la cercanías de Bujará. En occidente fue conocido por el nombre de Avicena, ya que cuando algunas de sus obras fueron traducidas al latín en el siglo XII, la pronunciación española de su nombre, *Aben* o *Aven Sina*, condujo a la forma *Avicena* con la que es universalmente conocido en Occidente.

Gracias a su autobiografía, completada por su fiel discípulo *Jûzjânî*, se conocen los detalles más importantes de su vida. De niño fue precoz y excepcional. Su educación fue enciclopédica, englobando la gramática y la geometría, la física y la medicina, la jurisprudencia y la teología¹. Su espíritu inquieto lo llevó a realizar estudios desde edad muy temprana; ya a los 16 años era un médico reconocido en su región². Esta cualidad le permitió ampliar sus conocimientos. Así lo explica Afnan: “Sucedio por este tiempo que Nûh Ibn Manssur, el príncipe reinante, cayó enfermo. Los médicos, que no podían curarlo, sugirieron que se llamara a Avicena, dado que habían oído hablar mucho de sus vastas lecturas. Se le mandó buscar a su debido tiempo, y en colaboración con los otros médicos dio un tratamiento efectivo al paciente real, y como resultado pasó a formar parte de su servicio. Un permiso especial le dio acceso a la biblioteca de los gobernadores Sâmanîes”³.

Allí Avicena, según sus propias palabras, encontró libros de los que nunca había escuchado hablar y de los que jamás tuvo más noticia. Sin embargo,

¹ Cfr. CORBIN, H., *Historia de la Filosofía Islámica*, Trotta, Madrid, 2000, p. 159. Para una lectura directa de su autobiografía donde relata el modo en que se formó. Cfr. CRUZ HERNANDEZ, M., *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Universidad de Salamanca: Facultad de Filosofía, Salamanca 1997, pp. 28-31.

² Cfr. CRUZ HERNANDEZ, M., *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, pp. 28-31.

³ AFNAN, S. F., *El pensamiento de Avicena* Fondo de Cultura Económico, México, 1978, p. 77; Cfr. CRUZ HERNANDEZ, M., *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, p. 33.

su estado de privilegio en la corte no duró mucho. Hubo un incendio en la biblioteca y fue acusado de haber sido causante del mismo, por lo cual tuvo que huir. Desde que abandona Bujará y hasta el momento de su muerte, por distintas razones políticas y personales Avicena llevará una vida marcada por un peregrinaje constante. Más allá de las circunstancias particulares de su vida, Avicena fue reconocido como el *Jeque supremo (al-Rais')*, el representante más sobresaliente de la escolástica islámica, la *falsafa*. Avicena muere en 1037 a la edad de 58 años, dejó cerca de 256 obras escritas⁴.

Ibn Sina no es reconocido sólo en las tierras del Éufrates y el Tigris, sino que también se convirtió en Avicena y se introdujo en Europa. Su reconocimiento fue en medicina, por su *Canon de Medicina*, y en filosofía con su *Libro de la Curación*, conocido en el mundo latino como *Sufficiencia*⁵. De esta obra fueron traducidas casi todas sus partes, Lógica, Física (entre los que está el *De anima*) y Metafísica⁶.

El *Liber De anima seu Sextus de Naturalibus* de Avicena fue una de las primeras obras traducidas en Toledo por Domingo Gundisalvo con la colaboración de *Avendeuth Israelita*⁷. Según declara el colaborador en el prólogo

⁴ Cfr. ANAWATI, G. C., "La tradition manuscrite de l'oeuvre d'Avicenne", *Revue Thomiste* 51 (1951), pp. 415-440.

⁵ En la traducción latina del prólogo se menciona el nombre árabe transliterado como *Asschiphe* (en árabe el nombre es *Al-Shifa*), pero el nombre con el que se denomina a toda la obra es el de *Sufficiencia*. Si bien el *Prólogo* se coloca al principio de la *Lógica*, en él se refiere a toda la obra explicando su génesis: "Studiosam animam nostram ad appetitum translationis libri Avicenne, quem Asschiphe id est Sufficiencia nuncupavit", en BIRKENMAJER, A., "Avicennas Vorrede zum 'Liber Sufficienciae' und Roger Bacon", *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 36 (1934), p. 314. El nombre *Sufficiencia* es el que se identificó más tarde con el libro I de los naturales (*De causis et principiis naturalium*); tal es así que ya en la impresión de las obras completas de Avicena de Venecia de 1508 se utilizó *Sufficiencia* para referirse exclusivamente al texto de *Physica I* aviceniana. Cfr. *Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera*, Venecia, 1508, reimpresión facimular, Minerva, Frankfurt am Main, 1961.

⁶ Cfr. AVICENNA, *Codices*, Códices descritos por M.-Th. D'Alverny, Peeters-Brill, Louvain-Leiden, 1994. Para un estudio general sobre las traducciones del árabe al latín: Cfr. D'ANCONA COSTA, C., "La trasmissione della filosofia araba dalla Spagna musulmana alle università del XIII secolo", en D'ANCONA COSTA, C., *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, pp. 783-843; BURNETT, Ch., "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", en, ADAMSON, P. & TYLOR, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 371-404. Para un listado pormenorizado de los traductores y las obras traducidas del árabe al latín ver especialmente pp. 391-400.

⁷ Sobre el debate en torno a la persona de Ibn Daūd Cfr. VEGAS GONZÁLES, S., "La transmisión de la Filosofía en el Medioevo cristiano: el prólogo de Avendeuth", *Revista Española de*

a la traducción latina, él leía el texto árabe y se lo traducía a la lengua romance para que luego Gundisalvo realizara la traducción del castellano antiguo al latín⁸. Esta obra es presentada como un libro en el que se expone aquello que había dicho Aristóteles sobre el alma, y esto sin duda influyó en el impacto posterior; sin embargo, un análisis comparativo de ambas obras daría un resultado negativo⁹.

Es importante destacar que esta asociación no es accidental, como sí fue el caso de la *Teología*. Avicena en el prólogo del libro –traducido al latín– realiza una declaración en la que advierte que el desarrollo de la obra será según el modo de los peripatéticos¹⁰. Por otro lado, como se verá, muchos de los modos son aristotélicos, y sólo un conocimiento de la totalidad de la obra aristotélica y de la obra platónica permitiría advertir el carácter ecléctico de la síntesis aviceniana¹¹.

Filosofía Medieval 7 (2000), pp. 115-125; D'ALVERNY, M. T., "Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne", *ADHLMA*, 19 (1952), pp. 342- 342; D'ALVERNY, M. T., "Avendaut?", en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 19-43.

⁸ Cfr. AVENDEUTH ISRAELITA, "Prologus Translatoris et divisio operis", en AVICENA, *De anima*, I, p. 3-4.

⁹ Cfr. VERNIER, J. M., "La définition de l'âme chez Avicenne et S. Albert le Grand, étude comparative du liber de anima d'Avicenne et du de anima de s. Albert le Grand", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 76 (1992), pp. 255-279. En este artículo se realiza una comparación entre el capítulo I de Avicena y el de Aristóteles mostrándose cómo ambas obras no tienen coincidencia en su estructura ni en sus conclusiones.

¹⁰ Cfr. BIRKENMAJER, A., "Avicennas Vorrede zum 'Liber Sufficienciae' und Roger Bacon", pp. 318: "Est autem alius mihi liber preter hos libros duos, in quo posui philosophiam secundum id quod eius est in natura, et secundum id, quod exigit opinio pura, non obseruando semitam aut partem, ad quam declinant participes in arte, neque formidando a suarum ictibus lancearum, hoc quod fuit in aliis formidatum. Et hic est liber meus in Phylosophia orientali. At uero iste liber magis planus est et cum participibus de *Perypatheticorum* numero plus concordans. Qui ergo uoluerint ueritatem, in qua non est titubacio, librum ilium requirant. Qui uero uoluerint ueritatem secundum uiam, in qua est aliqua declinacio uersus principia et planicies multa, aliqua tamen quasi coruscacionis resplendencia (quam si recte intellexerit, per hoc librum ilium excusandum duxerit), istum appetant et requirant". Las cursivas son nuestras. Sobre la influencia de esta cita y la idea de aristotelismo. Cfr. BERTOLACCI, A., "Albert the Great and the Preface of Avicenna's *Kitâb al-Sifa*", en JANSSENS, J. –DE SMET, D. (ed.), *Avicenna and his heritage*, Leuven University Press, Leuven, 2002, pp. 131-152. En la crítica moderna esta cita generó un debate sobre la filosofía *original* de Avicena como opuesta a la aristotélica. Sobre esta propuesta: cfr. CORBIN, H., *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995. Una crítica a esta perspectiva, cfr. GUTAS, D., *Avicena and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden, 1988, en especial en relación a este prólogo cfr. pp. 49-54.

¹¹ Es significativo a modo de ejemplo que santo Tomás en la *Summa Contra Gentiles*, II, 74, se ocupa de analizar la posición de Avicena respecto a la memoria de los inteligentes, y en este

Las fuentes griegas del tratado aviceniano son, al igual que se vió en los otros autores árabes, de dos tipos: en primer lugar las obras propiamente aristotélicas, en especial el *De anima*; mientras que por otro lugar se encuentran los textos pseudo-aristotélicos entre los cuales se cuentan la *Teología de Aristóteles* y el *Libro del Bien Puro* o *Liber de Causis*¹². Partiendo desde estas fuentes heterogéneas de la tradición medieval árabe, la obra aviceniana presenta una síntesis involuntaria entre el peripatetismo y el neoplatonismo.

1. LA DEFINICIÓN DEL ALMA

a) La perspectiva de la pregunta por el alma

En orden a comprender la perspectiva aviceniana al enfrentar la pregunta acerca del alma se debe destacar la peculiar estructuración del *De anima seu sextus de naturalibus*. En el prólogo a esta obra Avicena advierte que el tratado que está elaborando forma parte de los libros sobre las cosas naturales, es decir la *Física*, que en los cinco libros anteriores se trató la cuestión sobre aquellas cosas sometidas al movimiento, a la acción y la pasión, a la generación y la corrupción, etc. En este sexto tratado investigará la realidad del alma en cuanto tal, por lo cual, al responder a esto tendrá en cuenta tanto el alma vegetativa, como el alma sensitiva y el alma racional, en cuanto que tienen denominadores en común. Una vez que haya terminado este sexto tratado desarrollará en el séptimo el tema del alma vegetativa en cuanto vegetativa, y en un octavo sobre el alma sensitiva como tal¹³.

Esta explicación realizada en el prólogo indica la intención de Avicena por lograr establecer una investigación sobre la realidad del alma que abarque toda la realidad que la conforma. Por ello, si bien se preguntará por el alma, y en esta pregunta advertirá la distinción en distintos géneros de almas, a su vez establece semejanzas y diferencias, teniendo en mente toda la realidad de lo animado. Por esto, al igual que Aristóteles, plantea que este

caso se refiere a esta idea aviceniana: "Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobant Aristoteles, in metaphysica".

¹² Avicena tenía un conocimiento profundo de las fuentes pseudo-Aristotélicas, llegando a comentar la *Teología de Aristóteles*. Cfr. G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote" *Revue Thomiste*, 1951 (51), pp. 346-406. Sobre la influencia del *De causis* en la teoría aristotélica cfr. C. D'Ancona Costa, "Avicenna and the *Liber de Causis*: A contribution to a Dossier", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2000 (7), pp. 95-114.

¹³ Cfr. AVICENA, *De anima*, I, prólogo, p. 9-13.

tratado sobre el alma no es un tratado sobre el hombre¹⁴. Ahora bien, ¿cuál es el tratado que referirá sobre la realidad humana?

Avicena, como se dijo, remite a los libros séptimo y octavo para hablar sobre las almas vegetativas y sensitivas. Sin embargo no refiere que hubiera un noveno libro en el que se dedicara al alma racional. Luego de este libro continúa el tratado sobre matemáticas compuesto por cuatro libros, y finalmente la *Ciencia divina*¹⁵, con el cual termina la *summa* filosófica. Si buscamos en la obra metafísica de Avicena, encontraremos que al final, en la última parte que se podría denominar como la sección de *teología natural*, dedica un conjunto de capítulos a resolver cuestiones referentes al origen del alma humana y su destino.

Con esto se puede prever cómo Avicena establece una doble perspectiva de indagación sobre la realidad humana. El *De anima* se pregunta por la realidad del alma en cuanto que está unida con el cuerpo, mientras que la pregunta por aquello que es más característico del alma humana, su dimensión espiritual, es ámbito de la metafísica que trata sobre las cosas separadas. D. Gutas aclara que será en *La Curación* donde define el ámbito propio de esta indagación: “Cuando Avicena discute sobre la *metafísica del alma racional* en su suma filosófica, que implica una clasificación estricta del sujeto junto a las otras ciencias, desaparecen sus dudas y se decide a tratarlo en la segunda sección de la parte teológica de la Metafísica”¹⁶.

De este modo encontramos en Avicena una doble perspectiva de conocer al ser humano. La primera perspectiva considera al alma en su relación con el cuerpo, y esto es objeto de estudio en el *De anima*. La segunda perspectiva desarrolla la pregunta por el alma considerándola en cuanto alma racional, y esto es considerando su origen y fin divinos¹⁷. A continuación se expondrá el tratamiento que realiza en el *De anima*, y el modo en el cual Avicena, partiendo desde una perspectiva aristotélica, termina abriendo las puertas, de una manera brillante, a la doctrina neoplatónica.

¹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, I, 1, 402 a23-b 9. DÜRING, I., *Aristóteles*, pp. 884-885.

¹⁵ Este es el nombre con el cual se denomina comúnmente en la tradición árabe al tratado de Metafísica. De hecho el nombre que lleva la obra latina en su versión medieval es *Philosophia prima sive scientia divina*. Luego por comodidad o quizás por contigüidad con la tradición aristotélica se lo denomina como *Metafísica* a este texto.

¹⁶ GUTAS, D., *Avicenna and the Aristotelian tradition*, p. 258.

¹⁷ Para ver cómo esta doble perspectiva influye en autores latinos, cfr. WEBER, E. H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1991, p. 121-123. PEGIS, A. Ch., *St. Thomas and the problema of the soul in the thirteenth century*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1934, pp. 77-120.

b) La evidencia del principio vital

Avicena comienza su obra mostrando que resulta evidente por la experiencia que hay parte de la realidad que nos permite establecer una primera distinción genérica entre los distintos modos de seres físicos. Así se encuentra que existen ciertos seres que no tienen movimientos propios, mientras que hay otros que sí tienen movimientos propios: “Y decimos que nosotros vemos algunos cuerpos que no se nutren ni aumentan ni generan; y vemos otros cuerpos que se nutren, aumentan y generan similares a sí, pero no tienen esto por su corporeidad; resta luego que esté en la esencia de ellos un principio más allá de esta corporeidad. Y aquello desde lo cual emanan estas acciones¹⁸ se dice alma, y en verdad cualquiera que sea el principio de emanación de sus acciones que no son de una misma especie y son voluntarios, le imponemos el nombre de ‘alma’”¹⁹.

Aquí está demarcando el tema sobre el cual se hablará a lo largo de su obra. Hasta aquí había desarrollado en sus libros anteriores la doctrina física, y no había analizado las distintas causas del movimiento. Por ello ahora busca comprender la naturaleza del alma que es el principio desde el cual emanan todas las acciones de los seres corpóreos, dado que por su corporeidad no se logra explicar el origen de estas acciones voluntarias. Como un primer acercamiento, sin especificar aún los términos con propiedad, logra establecer cuál será el tema de estudio. Sin embargo, Avicena no deja indefinida terminológicamente la cuestión e inmediatamente establece un primer análisis teniendo en cuenta la doctrina del acto y la potencia: “Una parte es aquella donde la cosa es aquello que es en acto, mientras que la otra parte es aquella donde la cosa es aquello que es en potencia, que es esta misma cosa como sustrato. Si el alma fuera la parte segunda, sin duda el cuerpo es del género de esta parte, entonces no se constituiría animal o vegetal ni por el cuerpo ni por el alma. Luego sería necesario el obrar de otro constitutivo que sea principio en acto, como dijimos, y es lo mismo de lo que estamos hablando. Pero es conveniente que el alma sea aquello por lo que el vegetal y el animal es en acto vegetal y animal. Si aquel fuera cuerpo, sería cuerpo

¹⁸ En el texto latino figura *affectiones*, sin embargo, hemos preferido traducir como acciones siguiendo la nota aclaratoria de S. Van Riet al respecto.

¹⁹ AVICENNA, *De Anima*, I, l. p. 14, 71 - 15, 78: “Et dicemus quod nos videmus corpora quaedam quae non nutriuntur nec augmentatur nec generant; et videmus alia corpora quae nutriuntur et augmentantur et generant sibi similia, sed non habet hoc ex sua corporeitate; restat ergo ut sit in essentia eorum principium huius praeter corporeitatem. Et id a quo emanant istae affectiones dicitur anima, et omnino quicquid est principium emanandi a se affectiones quae non sunt unius modi et sunt voluntariae, imponimus ei nomen ‘anima’”.

cuya forma sería como dijimos. Si fuera cuerpo con forma, sin embargo, en sí mismo no es principio en cuanto que es cuerpo, sino que es principio por su forma, y la emanación de aquellas disposiciones serán en relación a la esencia de su forma, por otra parte mediante este cuerpo, es decir, la misma forma será el primer principio y su primer acción sucederá por mediación de este cuerpo, y será este cuerpo parte del cuerpo animal, pero la primera parte será aquello de lo que depende su principio, y el cuerpo no será el mismo en cuanto que es cuerpo, sino algo [constituido] por el conjunto del sustrato. Es evidente, luego, que la esencia del alma no es cuerpo, pero es parte del animal o el vegetal, que es su forma o *quasi* forma o *quasi* perfección”²⁰.

Se establece de este modo un primer papel del alma, que constituye el principio actual del acto. El cuerpo, que se define como el principio potencial, no tiene en su comprensión las características para poder ser parte del principio activo. Por ello el alma es el acto del sujeto que se constituye por ella. Desde la perspectiva hilemórfica Avicena ubica las partes que conforman a un sujeto natural. El cuerpo está identificado con el principio potencial, su rol en la relación es meramente pasivo, por lo menos en cuanto al principio. Es la forma la que produce la perfección en el conjunto del sujeto natural.

Pese a esta alineación inicial con la doctrina de Aristóteles, se debe llamar la atención sobre la última frase de la cita de Avicena, donde comienza a mostrarse precavido. El autor persa no identifica de manera unívoca la noción de alma con la forma. Después de haber identificado al cuerpo con el principio potencial, y de hablar del alma como un principio distinto del cuerpo, finalmente no identifica la noción de alma con la forma. Nuestro autor en el momento de designar el nombre con el cual denominar al alma

²⁰ AVICENNA, *De Anima*, I, 1, pp. 16, 90-18, 10: “Partes autem constitutionis, sicut alias didicisti, duae sunt: una pars est id unde res est id quod est in actu, altera vero pars est id unde res est id quod est in potentia, quod est illia sicut subiectum. Si autem fuerit anima ut pars secunda, sine dubio autem corpus est de genere illius partis, tunc non constituetur animale vel vegetabile nec ex corpore nec ex anima. Ergo opus erit alio constituyente quod sit principium in effectu eius quod diximus, et ipsum est hoc de quo loquimur. Sed oportet ut sit anima id propter quod vegetabile et animale est in effectu vegetabile et animale. Si autem illud fuerit corpus cum forma, tamen ipsum non est principium ex hoc quod est corpus, sed erit principium propter illam formam, et emanatio illarum dispositionum erit ab essentia illius formae, quamvis mediante hoc corpore, scilicet ipsa forma erit primum principium et erit prima actio eius mediante hoc corpore, et erit hoc corpus pars corporis animalis, sed erit prima pars id unde pendet illud principium, et non erit ipsum secundum hoc quod est corpus, nisi tantum aliquid de tota collectione subiecti. Constat ergo quod essentia animae non est corpus, sed est pars animalis aut vegetabilis, quae est ei forma aut quasi forma aut quasi perfectio”.

dentro de la dinámica de la física, se refiere a ella como “su forma o *quasi forma* o *quasi* perfección”.

Con esta distinción comenzamos a ver lo que ya habíamos advertido, Avicena comienza a mostrar su herencia neoplatónica. Por lo cual se verá a continuación cómo es que resuelve la cuestión de la definición del alma y el modo en el cual decide reconciliar ambas tradiciones.

c) El alma como perfección

Avicena distingue las nociones de perfección y de forma: “Luego decimos que toda forma es perfección, pero no toda perfección forma. El arquitecto al construir procura la perfección de la ciudad, y el carpintero procura la perfección del leño en la nave, pero éstas no son las formas de la ciudad ni de la nave. Y cualquier perfección es esencia *per se* separada, ésta ciertamente no es forma de la materia ni en la materia: la forma que está en la materia, es forma impresa en ella y existe para ella, si correspondiera como perfección de la especie la forma es llamada especie”²¹.

Esta distinción entre forma y perfección manifiesta la presencia de una influencia de la tradición neoplatónica latente. Fundamentalmente porque al afirmar que existe una noción de perfección que va más allá de la forma – ésta comprendida siempre como forma de un sustrato –, se está abriendo la posibilidad de la existencia de sustancias no materiales, es decir, de sustancias separadas. Con esto ya se puede ir previendo cuál será la línea argumentativa que comenzará a tener el desarrollo aviceniano. A partir de esta distinción, Avicena, en el caso del hombre, podrá establecer una noción de alma más amplia que aquella referida al alma como forma sustancial. El alma como perfección –al ser toda forma perfección pero no toda perfección forma– se podrá aplicar tanto a los seres simples, que no están unidos a un cuerpo, como a los seres compuestos, que se encuentran unidos a un cuerpo²². “El alma es forma con respecto a aquello que tiene el ser en la materia;

²¹ AVICENA, *De anima*, I, 1, p19, 27- 20, 33: “Deinde dicimus quod omnis forma est perfectio, sed non omnis perfectio forma: magister enim fabricandi perfectio est civitatis et carpentarius lignorum perfectio est navis, nec tamen sunt formae civitatis vel navis. Et cuiuscumque perfectionis est essentia per se separata, ipsa certe non est forma materiae nec in materia: forma etenim quae est in materia, est forma impressa in illa et existens per illam, si consenserint ut perfectio speciei forma vocetur speciei.”

²² Cfr. SEBTI, M., “La signification de la définition avicennienne de l’âme comme «perfection première d’un corps naturel organique» dans le livre I du *Traité de l’Âme* du *Sifâ*”, *Bulletin d’Etudes Orientales* 51 (1999), pp. 304-305.

perfección significa comparación [relación] a la cosa perfecta a partir de la cual emanan las acciones, porque perfección es respecto de la especie. Luego, es claro que como en la doctrina sobre el alma decimos que esta misma es perfección, más aún significa su intelecto y más aún todo lo que comprende de la especie del alma ya dicha y aquí es necesario que el alma esté separada de la materia”²³.

Cuando se habla del alma como forma, se está refiriendo a ella en tanto que forma parte de un ser unido a la materia. Es decir, responde a un tipo particular de ser animado. Esta definición del alma como forma no responde a su naturaleza genérica, sino ya a un tipo particular de ser animado. Por ello, Avicena afirma que quienes sostuvieron que la naturaleza del alma es una sustancia en el sentido de forma sustancial cometieron un grave error²⁴. Avicena sostiene esto porque está buscando una definición que incorpore tanto a los seres cuya alma necesitan de un cuerpo, como a los seres que no lo necesitan. Al establecer el término de perfección se podría admitir tanto un caso como otro. Así, entiende perfección como el lugar desde donde emanan todas las acciones. De acuerdo con esto la definición de alma como perfección podrá ser aplicada incluso a las sustancias separadas²⁵.

También surge la pregunta si las nociones de *fuera*, *virtud* o *potencia* definen de un mejor modo al alma. El alma presenta distintas capacidades, entre ellas se encuentra el movimiento, el sentir y el aprehender. Esta última no la tiene por la potencia de principio eficiente sino por un principio receptivo. Mientras que no se mueve por una potencia de un principio receptivo sino por un principio agente. Pero ninguno de los dos principios es superior al otro. Cuando se habla de “potencia” queriendo referirse a alguna de ellas en particular estamos utilizando equívocamente el nombre; y lo mismo sucede si se dijera “potencia” para referirse a alguno en particular. Por esto, los términos fuerza, virtud o potencia no logran expresar la esencia del alma absolutamente. De esta manera, concluye que cuando se dice del alma que es

²³ AVICENA, *De anima*, I, 1, pp. 20, 41 - 21, 49: “anima enim forma est ex respectu hoc scilicet quod habet esse in materia; perfectio autem significat comparisonem ad rem perfectam ex qua emanant actiones, quia perfectio est respectu speciei. Clarum est igitur quod, cum in doctrina de anima dicimus quod ipsa est perfectio, hoc plus significat eius intellectum et etiam hoc plus comprehendit omnes species animae undique, et hoc necesse est anima separatae a materia.”

²⁴ Cfr. AVICENA, *De anima*, I, 1, p. 26, 22-23. “Erravit igitur qui putavit hoc sufficere ad eam esse substantiam sicut ad esse formam”.

²⁵ Cfr. BAZÁN, B. C., “The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’ Critique of Eclectic Aristotelism”, *AHDLMA* 64 (1997), pp. 103-104.

perfección, en esta expresión se encuentran encerrados todos estos sentidos²⁶.

En este orden de la argumentación ve la necesidad de establecer la distinción de los distintos tipos de perfección, y en qué sentido se predica del alma la noción de perfección. “Perfección primera es por la cual las especies se hacen especies en efecto, como la figura de la espada. Mientras que la perfección segunda es algo que sigue a la especie de la cosa, o desde sus acciones o pasiones, como el cortar de la espada, y como conocer, pensar, sentir y mover del hombre: estas perfecciones sin duda son especies, pero no primeras [...]. Luego el alma es perfección primera”²⁷.

El alma es aquella perfección que determina al ente en cuanto que es tal realidad determinada y no otra, y es llamada *perfección primera*. Lo cual se distingue de la *perfección segunda* que consiste en la actualización de la potencias del sujeto; es la perfección que hace al ente más perfecto dentro del orden de su propia especie. Así el alma es la perfección primera del hombre en cuanto que lo constituye como tal. Mientras que el conocer, moverse, crecer y nutrirse son perfecciones, pero no primeras sino segundas, ya que no lo constituyen como hombre, sino que lo enriquecen como tal.

Una vez establecidas las distinciones necesarias por medio de la crítica de la definición de alma como forma, Avicena asombra al lector contemporáneo al utilizar la definición aristotélica de alma. Sin embargo, al igual que ha sucedido en la lectura de la *Teología*, por las distinciones entre forma y perfección y el marco neoplatónico en el cual la formula, se puede comprender claramente sus diferencias. “Por eso, el alma que encontramos en un animal o en un vegetal es perfección primera de un cuerpo natural que es instrumento para las obras de la vida”²⁸.

Esta definición sin lugar a dudas está inspirada en el texto aristotélico²⁹. Sin embargo, se puede decir que tan sólo el carácter de natural es la única

²⁶ Cfr. AVICENA, *De anima*, I, 1, pp. 21, 49- 22, 69.

²⁷ AVICENA, *De anima*, I, 1, pp. 27, 41 - 28, 46: “Perfectio autem prima est propter quam species fit species in effectu, sicut figura ensi. Perfectio autem secunda est aliquid ex eis quae consequuntur speciem rei, aut ex actionibus eius aut ex passionibus, sicut incidere est ensi et sicut cognoscere et cogitare et sentire et motus homini; haec enim sine dubio perfectiones sunt speciei sed non primae [...]. Ergo anima est perfectio prima”.

²⁸ AVICENA, *De anima*, p. 29, 61-63: “Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae”.

²⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 412 b, 5: “Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”.

característica que conserva el cuerpo de todas las características propiamente aristotélicas. Las almas que existen en animales o vegetales no las encontraremos en cualquier cuerpo. No se da el alma, por ejemplo, en un autómatas o en cualquier otro cuerpo artificial, sino que lo será en un cuerpo natural. Pero, cuando se refiere a cuerpo natural, no estamos hablando de que es la perfección del fuego o la tierra, es decir, de los elementos, sino que será la perfección de un cuerpo natural del cual emanen las perfecciones segundas, de tal manera que el cuerpo sirva de instrumento para que el alma pueda vivir³⁰.

La distinción que establece Avicena en las nociones se muestran dependientes de la tradición neoplatónica árabe con cuya paráfrasis de Plotino dio lugar a esta interpretación de la doctrina aristotélica. La fórmula aviceniana ya hace referencia a una *perfección primera* que debe ser comprendida como sustancia y no como co-principio de una sustancia. Por otro lado, el cuerpo tampoco se presenta como otro co-principio sino ya como un *instrumento para las obras de la vida*. Vemos claramente que *el Jeque Supremo* sigue al Estagirita en las particularidades que debe tener el cuerpo al cual se une el alma. Sin embargo, se separa en el modo en el cual se une al cuerpo. Para Aristóteles la unión es sustancial mientras que para Avicena el cuerpo es un medio para el alma. Esta instrumentalización radical del cuerpo conlleva una consecuencia radical, la identificación del hombre con su alma³¹.

Pero si bien Avicena parece haber alcanzado una definición del alma a partir de un método aristotélico, no está satisfecho con este acercamiento, puesto que es hablar del alma “en lo que tiene comparación con el cuerpo”. Por lo cual, ahora debe intentar alcanzar nuevamente una definición que le permita hablar de la esencia del alma en cuanto tal, y no en su referencia al cuerpo y al movimiento³².

Por otro lado, Avicena presenta intereses de orden religioso en lo referente a la inmaterialidad del alma; o sólo para dar fundamento filosófico a las enseñanzas del Profeta, en lo referente a la inmortalidad del alma y los

³⁰ Cfr. AVICENA, *De anima*, I, 1, pp. 28, 52 - 29, 60.

³¹ Esta identificación la podemos encontrar en los siguientes autores anteriores a Ibn Sina: *El primer Alcibíades* de Platón (129 b -131d); el hombre interior de la *República* II, 359 b, se define por su alma. Plotino también representa esta tesis en las *Enéadas* I, 1, 10, 7-8 y 15. Y por último, Aristóteles mismo identifica al hombre con su intelecto en la *Ética a Nicómaco*, 1166 a 16 y 1168 b 31 y 1177 b 31.

³² Cfr. AVICENA, *De anima*, I, 1, p. 27, 31-39. Cfr. SEBTI, M., *Avicenne, L'âme humaine*, Presses universitaires de France, Paris, 2000. Especialmente pp. 92-124; M. Oyarzábal, “El autoconocimiento del alma según Avicena Latino”, *Pensamiento*, 47, 186 (1991), p. 185.

premios o castigos futuros, sino también contra una corriente teológica de la misma religión. Los *mutazilítas* defendían una filosofía de inspiración atomista, en la que se comprendía la naturaleza del alma como un cuerpo muy sutil, y no como un espíritu³³.

d) El hombre volante y la esencia del alma

Avicena inicia su investigación acerca del alma desde una explicación aristotélica que toma la experiencia sensible de lo vital como punto de apoyo para acercarse así a una noción de alma que explique el fenómeno de la vida desde estas evidencias. Sin embargo, en este mismo desarrollo, como se mostró, comenzó a mostrar interés por desmarcarse de la elaboración puramente empírica criticando las perspectivas en las que se reduce la noción de alma a la de forma. Es por ello que en continuidad con la tradición neoplatónica y la tradición “aristotélica” árabe, establece la distinción entre forma y perfección. Como se advirtió, esta distinción le permite hablar del alma sin necesidad de reducirla al compuesto materioformal, como sí resulta al denominarla como forma. Sin embargo, se puede decir que aún no encontramos ninguna prueba en lo hasta aquí mostrado que le permita afirmar la naturaleza espiritual del alma. Tan sólo ha desarrollado las herramientas teóricas –por decirlo de algún modo– para que sea coherente afirmar la naturaleza espiritual del alma por un lado, y la teoría hilemórfica aristotélica por el otro.

Como se expuso en la primera parte de este trabajo, junto con el *De anima* de Aristóteles se recibe el texto neoplatónico de la *Teología* en el cual se desarrolla la temática del alma desde la perspectiva plotiniana. Será justamente partiendo del argumento de la introspección en el yo, por el cual Avicena alcanzará una primera demostración de la inmaterialidad del alma, y por ende, de la independencia de ésta con respecto al cuerpo³⁴.

Este argumento, que veremos a continuación, no sólo hace referencia a la tradición neoplatónica, sino a la tradición platónica y helénica en general. Las palabras del templo de Delfos, “conócete a ti mismo”, marcaron una antropología que invita a la búsqueda de la verdad por medio de una reflexión sobre el yo. Por ello, como destaca el investigador R. Sorabji, no podemos

³³ Cfr. MARMURA, M., “Avicenna’s ‘Flying Man’ in Context”, en MARMURA, M., *Probing in Islamic Philosophy. Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Gazali and other major muslim thinkers*, Global Academic Publishing, Binghamton-New York, 2005, p. 182.

³⁴ Cfr. PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, pp. 70-71. Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8, 1.

reducir al texto plotiniano esta influencia, sino que también encontraremos en autores como Porfirio referencias a esta perspectiva, la cual continúa en la tradición latina de la mano de san Agustín³⁵.

Avicena recurrirá a este argumento en tres ocasiones, dos de las cuales se reproducen en el *De anima*. El que se desarrolla a continuación se encuentra al final del primer capítulo, donde nuestro autor se plantea la pregunta por la esencia del alma en cuanto tal. Por ello, una vez que define el alma como perfección, y la distingue del cuerpo, plantea la necesidad de reafirmar que la esencia del alma es otra que su relación con el cuerpo. Para ello plantea el siguiente argumento. “Podemos decir, luego, que alguno de nosotros pensara si él fuera creado súbita y perfectamente, pero con su vista velada sin ver lo exterior, y fuera creado como moviéndose en el aire o el vacío, de tal manera que la condensación del aire no pueda tocarlo y él mismo no pueda sentirlo. Y como si sus miembros estuvieran separados de tal manera que no puedan chocarse entre sí ni tocarse a sí. / Veamos, luego, si afirma el ser de su esencia: no dudará en afirmar su ser, no obstante, no afirmará sus miembros exteriores, ni su interior oculto ni el alma [*animum*³⁶] ni el cerebro, y ninguna otra (cosa) extrínseca, pero afirmará su ser, del cual no afirmará longitud ni latitud ni densidad. Si, pues, en aquel momento, le fuera posible imaginar la mano u otro miembro, sin embargo, no lo imaginará siendo parte de sí *ni necesario a su esencia*. / Tú sabes que aquello que se afirma, es distinto a aquello que no se afirma, y lo consentido es distinto de lo no consentido. Y, porque la esencia que afirma ser es propia de él, esto que ella es propiamente, y está más allá de su cuerpo y sus miembros que no afirma, por esta razón, consciente tiene el camino para meditar por la ciencia, que el ser del alma es otro que el ser del cuerpo; por cierto, no necesita aquí el cuerpo para conocer el alma y percibirla; aunque si fuera estúpido, sus obras tendrán que convertirse a ese camino”³⁷.

³⁵ Cfr. SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD. A sourcebook. Vol. I: Psychology (with Ethics and Religion)*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 2005, pp. 166-171.

³⁶ Aquí las traducciones del árabe colocan *corazón*, se podría comprender por el contexto que no se refiere al alma en el sentido nuevo que le dará sino más bien en cuanto que anima y que da movimiento.

³⁷ AVICENA, *De anima*, I, I, pp. 36, 49 - 37, 68: “Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esse et perfectus, sed velato visu suo ne exteriora videret, et creatus esset sic quasi moveretur in aere aut in inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire poset, et quasi esset disiuncta membra eius ita ut non concurrerent sibi nec contingerent sese. Deinde videat si affirmat esse suae essentia: non enim dubitabit affirmare se esse, nec tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum

Esta referencia a la intimidad logra plantear una nueva perspectiva en la investigación sobre el alma. Avicena invita al lector a preguntarse ya no desde la experiencia venida de los sentidos externos, sino desde la propia interioridad del sujeto. Así a partir de una evidencia del yo logra hablar de una naturaleza ya distinta a la del cuerpo y la materia³⁸. El alma se muestra de una manera clara como una sustancia inmaterial; se logra, con esta elaboración, despegar el alma de su relación con el cuerpo.

Junto con esto, aparece una segunda consecuencia: el alma en cuanto inmaterial e independiente con respecto al cuerpo, también se muestra como una sustancia. Ahora, la elaboración anterior que partía del movimiento se presenta como una característica accidental frente a la realidad de una interioridad, de una conciencia de sí. De este modo, se reduce de algún modo la definición del alma a su propio ser, es decir, al ser perfección primera, y la relación con respecto al cuerpo parece dejada a un lado. El alma se describe como una sustancia que tiene en sí su propio sustrato, *el alma constituye su propio sustrato y da su ser en acto*³⁹.

Como sostiene M. Marmura, son dos las conclusiones importantes de este argumento. La primera es la inmaterialidad del alma, y la segunda es la de llamar la atención del yo, y la reflexión que tiene éste sobre sí mismo⁴⁰. Sin

nec animum nec cerebrum, nec aliquid aliud extrinsecus, sed affirmabit se esse, cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem, in illa hora, possibile esset ei imaginari manum aut aliud membrum, non tamen imaginaretur illud esse partem sui nec necessarium suae essentia. Tu autem scis quod id quod affirmatur, aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur. Et, quoniam essentia quam affirmat esse est propria illi, eo quod illa est ipsemet, et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmat, ideo expegefactus habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae aliud est quam esse corporis; immo non eget corpore ad hoc ut sciat anima et percipiat eam; si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam”.

³⁸ Muchos autores han visto aquí una posible fuente del *cogito* cartesiano, sin duda las semejanzas son llamativas. Sin embargo excede el propósito de esta investigación el analizar esta relación. Para ello Cfr. ARNALDEZ, R., “Un precedent avicennien du ‘cogito’ cartésien?”, *Annales Islamologiques*, 1972 (2), pp. 341-349; DRUART, T.-A., “The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes”, en. DRUART, T.-A., *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, Georgetown University Press, New York, 1988, pp. 27-49; PINES, S., “La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu’l-Barakat al-Baghdadî”, *AHDLMA* 29 (1954), pp. 21-56; HASNAWI, A., “La conscience de soi chez Avicenne et Descartes”, en BIARD, J. y RASHED, R. (eds.), *Descartes et le Moyen Âge*, Vrin, Paris, pp. 283-291.

³⁹ AVICENA, *De anima*, I, 3, p. 58, 35-45. “...Sed anima est constituens suum proprium subietum et dat ei esse in effectum”.

⁴⁰ Cfr. MARMURA, M., “Avicenna’s ‘Flying Man’ in Context”, pp. 187-188.

duda que ambas afirmaciones parecen semejantes, sin embargo, al sostener la inmaterialidad del alma, su individualidad personal parece desdibujarse un poco, sobre todo si se presta atención a la tradición neoplatónica y gnóstica en la que el individuo, o quizás mejor, la individualidad tiende a ser aquello que se quiere hacer desaparecer.

De este modo Ibn Sina logra quebrar la perspectiva aristotélica, por medio de una modificación en la concepción de perfección, y logra identificar en el alma humana el principio inmaterial que se une a un organismo material para servirse de él como instrumento⁴¹. Es justamente la relación entre ambos principios lo que se desarrollará a continuación. Avicena tiene distintos intereses para darle al cuerpo cierta participación en las perfecciones segundas del alma, y también en la individuación del sujeto.

2. LA RELACIÓN ALMA-CUERPO

La relación entre alma y cuerpo es uno de los puntos fundamentales de la síntesis que realiza Avicena entre la doctrina aristotélica y la neoplatónica; además resulta medular al momento de lograr la síntesis no sólo entre estas dos perspectivas sino también con respecto a la religión islámica.

De este modo es necesario que se resuelvan las dificultades que presentan la nueva perspectiva que le dio a la doctrina aristotélica. Tanto el platonismo como el neoplatonismo aseguran la inmortalidad del alma, pero como consecuencia de ella se sigue la afirmación de la preexistencia del alma o su trans migración, lo cual pone en juego, de algún modo, la individualidad.

Por ello, Avicena hará uso de las categorías aristotélicas y los principios que se encuentran en sus obras, para otorgarle al cuerpo un rol importante en la relación con el alma. De tal manera que pueda resolver los inconvenientes que presenta la formulación neoplatónica.

a) Sobre la imposibilidad de la preexistencia del alma

Si se reflexiona sobre las opciones tomadas por Avicena en el momento de seguir la corriente aristotélica y la corriente neoplatónica se encuentra en este eclecticismo con algunas proposiciones que *a priori* se plantean como incompatibles. Una de ellas es la afirmación de la inmaterialidad del alma junto con la afirmación de que el alma tiene un comienzo.

⁴¹ Cfr. VERBEKE, G., "Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne", en AVICENA, *De Anima*, vol II, pp. 23*-24*.

Cuando analiza la unión del alma al cuerpo, Ibn Sina toma partido por Aristóteles y rechaza la idea de la preexistencia del alma y su posterior advenimiento a un cuerpo. Debe advertirse que esta posición es curiosa en el caso de Avicena, dado que los argumentos que plantea Aristóteles en contra de la preexistencia del alma ponen un obstáculo importante para defender la inmortalidad del alma⁴². Sin embargo, el filósofo persa no duda en oponerse categóricamente a la preexistencia del alma; y pese a esto sigue afirmando su inmortalidad⁴³.

Avicena rompe así con el principio, muy difundido por los griegos, que aquello que ha comenzado a existir no puede continuar indefinidamente. Ibn Sina sostiene junto con Aristóteles la eternidad del mundo, lo que implica una eternidad del proceso de generación y corrupción. El hombre, a su vez, ha existido siempre y está precedido por un número infinito de hombres, que han muerto, y por un número infinito de cuerpos, que han sido corrompidos, y un número infinito de almas que se han convertido en inmortales⁴⁴. El número infinito de cuerpos no ocasionan ningún inconveniente ya que este infinito es potencial y no actual, y es considerado posible. Los cuerpos se han ido convirtiendo mutuamente a través de la generación y la corrupción, y no se produce por ello una acumulación de cuerpos⁴⁵.

Hasta aquí la formulación no es problemática. Sin embargo, se genera un problema al intentar comprender cómo se da la “acumulación” de ese número infinito de almas *a posteriori*. Ya que si son eternas, coexisten. El infinito que ellas forman es un infinito actual, y el infinito actual es imposible.

Es en este contexto en el cual Avicena analiza desde dos perspectivas la posibilidad de preexistencia de las almas. El primero de los argumentos es aquel en el que estudia la posibilidad de una preexistencia infinita de almas⁴⁶.

⁴² Se advirtió con anterioridad que la doctrina aristotélica presenta inconvenientes al momento de reflexionar sobre la posibilidad de una inmortalidad del alma individual. Cfr. VERBEKE, G., “Une Conception spiritualiste de l’homme”, en AVICENA, *De anima*, t. II, p.*31.

⁴³ Cf. AVICENA, *De anima*, V, 3, p105, 40: “Dicemus autem quod anima humana non fuit prius existens per se et deinde venerit in corpus”

⁴⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De Generatione et Corruptione*, II, 10, 336a 15-25; *Física* III, 6, 206a, 25-26. Cfr. MARMURA, M., “Avicenna and the problem of the infinite number of souls”, MARMURA, M., *Probing in Islamic Philosophy. Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Gazali and other major Muslim thinkers*, pp. 171-172.

⁴⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, III, 6, 206^a, 18, 25-35; 206b, 1-3

⁴⁶ Cfr. MARMURA, M., “Avicenna and the problem of the infinite number of souls”, p. 173.

Supongamos que antes de la unión con el cuerpo, existe una multiplicidad de almas humanas. Frente a esta primera suposición surge el siguiente problema: ¿cómo pueden ellas distinguirse unas de otras? Para Avicena todas las almas son de la misma especie. La esencia de todas es la misma y puede ser expresada con la misma definición: “Decimos en cambio que el alma humana no existe primero en sí y luego viene a un cuerpo: las almas humanas, en efecto, son una en especie y definición; ahora bien, si dispusiéramos que primero tuviera el ser por sí y no comienza con el cuerpo, es imposible luego que las almas en su mismo ser tengan multitud”⁴⁷.

Dado este carácter de igualdad del alma tanto por esencia como por definición, debe plantear como principio de distinción algo distinto del alma. El principio de la individuación para Avicena viene dado por la unión con el cuerpo. Para la elaboración de este principio hay tres influencias claras, la primera está en el mismo Aristóteles para quién la forma es la misma en todos los sujetos de una misma especie y es por la unión con la materia donde se produce la individuación. En segundo lugar tenemos la estructura cosmológica neoplatónica, según la cual cada inteligencia separada tiene una jerarquía que ninguna se le asemeja, y es justamente de la misma naturaleza la procedencia del alma humana, por lo cual no puede venir de la naturaleza separada la distinción, así se presenta la materia como única variable posible para introducir la individuación. Finalmente, en tercer lugar, Avicena tiene presentes las palabras del Corán según las que cada una de las almas de los hombres es igual a la otra, dado que Dios crea a partir de una forma única⁴⁸.

Así, partiendo de que el principio de individuación está en el cuerpo, la preexistencia del alma se presenta como imposible, dado que esta pre-existencia justamente se comprende como anterior a la unión con el cuerpo, y en ese estado el alma sería un ente indeterminado, y no se podría dar en ellas multitud⁴⁹. La distinción entre las almas no se puede dar sino cuando estas entran en contacto con el cuerpo. Una vez unido al cuerpo las almas se distinguen entre ellas por las circunstancias de lugar y tiempo, porque todo cuerpo está situado en un lugar determinado y se inserta en un devenir tem-

⁴⁷ AVICENA, *De anima*, V, 3, p.105, 40-44: “Dicemus autem quod anima humana non fuit prius existens per se et deinde venerit in corpus: animae enim humanae unum sunt in specie et definitione; si autem posuerimus quod prius habuerunt esse per se et non inceperunt cum corporibus, impossibile est tunc ut animae in ipso esse habeant multitudinem.”; p. 106, 49-50: “Inter animas autem non est alteritas in essentia et forma: forma enim earum una est.”

⁴⁸ Cfr. *Corán*, IV, 1; XL, 65

⁴⁹ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 106, 52: “Si autem anima esset tantum absque corpore, una anima non posset esse alia ab alia numero.”

poral. Por lo cual resulta imposible que el alma exista previamente a su comienzo en un cuerpo, dado que estaría incompleta e indeterminada.

Por otro lado, plantea la siguiente objeción: ¿puede pensarse que preexistiera tan sólo un alma, la cual exista desde toda la eternidad y se reparta entre todos los cuerpos⁵⁰? Esta hipótesis la muestra como imposible de la siguiente manera: si esta alma es inmaterial, ella no puede dividirse; por lo cual no puede estar presente en dos cuerpos distintos, como se evidencia en el hecho de que el alma de Sócrates no es idéntica a la de Pedro⁵¹. Y además también resultaría imposible plantear la imposibilidad de la existencia de un alma única, mientras que las almas individuales serían las partes que conforman el alma, así cada uno de nosotros es tan solo una parte de ese único ser⁵². Finalmente, en la supuesta prioridad de existencia no podría haber ni una pluralidad de almas ni una sola, por lo cual concluye: “Luego es manifiesto que las almas comienzan a ser cuando comienza la materia corpórea apta al servicio de ésta, y el cuerpo creado es su reino e instrumento”⁵³.

Así, en el mismo orden argumentativo, Avicena ve la incompatibilidad con la afirmación de la trasmigración de las almas. En tal supuesto, cada uno de los sujetos debería poseer dos almas, una que es la creada y la otra que trasmigra. Esto no solo que es meramente superfluo, afirma Avicena, sino que también es falso desde que experimentamos en nosotros mismos ser una sola persona y no dos⁵⁴.

⁵⁰ Aquí no está haciendo otra cosa que responder a la cuestión del *Anima mundi*, que encuentra en las doctrinas neoplatónicas. Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, V, 4, 22; 27; III, 8, 1; 8. Cfr. SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD. A sourcebook. Vol. I: Psychology*, pp. 253-261.

⁵¹ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 110: “Nos scimus etiam quod anima non est una in omnibus corporibus. Si enim esset una in omnibus illis et esset multae propter relationem, tunc aut esset sapiens in omnibus illis, aut insipiens in omnibus illis, et non lateret unum quicquid esset in anima alterius”.

⁵² Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 107, 63-69: “Dicemus etiam esse impossibile ut essentia eius sit una numero: cum enim fuerit duo corpora, acquirentur eis duae animae, quae duae aut erunt partes illius unius animae, et tunc aliquid quod non habet magnitudinem nec molem erit divisibile in potentia (huius autem destructio manifesta est ex principiis praepositis in naturalibus et in aliis), aut illa anima una numero erit in duobus corporibus, hoc etiam per se patet falsum esse”.

⁵³ AVICENA, *De anima*, V, 3, pp. 107, 77-108, 79: “Ergo iam manifestum est animas incipere esse cum incipit materia corporalis apta ad serviendum eis, et corpus creatum est regnum eius et instrumentum”.

⁵⁴ Se hace referencia a ésta refutación de la idea de trasmigración del alma dado que muestra que nuestro autor está respondiendo a distintas sectas presentes en Oriente en su momento y defendiendo una perspectiva religiosa que defiende un destino final de las almas en una vida

Con todo esto se ve obligado a aclarar, teniendo en cuenta la tradición aristotélica, que, al afirmar que el alma tiene un comienzo, no se está afirmando con esto que necesariamente el alma tenga un fin. Con la naturaleza de la relación entre el cuerpo y el alma, el advenimiento simultáneo del alma junto al cuerpo no es posible solamente sino que es necesario. Esta necesidad no está dada en el orden del ser sino que está dada por una necesidad del alma a unirse al cuerpo para poder adquirir su primera perfección, su individuación y gobernarlo a fin de completar sus perfecciones segundas⁵⁵. En todo esto se puede ver el rol positivo, o constructivo, que le da Avicena al cuerpo. “La conexión entre el cuerpo particular y su propia alma es tan fuerte que, aunque esta alma sobreviva la muerte de su cuerpo, ella no puede incurrir en una transmigración en tanto que es individualizada una vez y para siempre. Por lo cual, la conexión no es una conexión con cualquier cuerpo apropiado sino que es hacia este cuerpo particular con la exclusión de cualquier otro. La negación de la transmigración le da a Avicena la oportunidad de clarificar de qué modo la conexión entre cuerpo y alma humana y la peculiar contribución del cuerpo en la creación del alma”⁵⁶.

Es llamativo que muchos autores cristianos vieron en este argumento una vía de refutación de la eternidad del mundo, aunque es claro que no es la intención de Avicena⁵⁷. Una cosa significativa es que Avicena afirma que no es imposible un infinito actual de almas espirituales ya que no tienen posición en el espacio. Si no tienen posición en el espacio, no hay orden en la posición. De hecho sostiene que no hay un orden natural entre las almas, similar al que guardan las causas necesarias esenciales. Por lo cual argumenta

posterior a la terrena. Por otro lado, también es importante destacar el rol primordial que le da al yo en esta argumentación, es decir, a la manifestación del hombre volante. Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 107, 63ss.

⁵⁵ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 2, p. 101, 87-93 “Patet ergo ex praedictis, quod anima non est impressa in corpore nec habet esse per corpus, et quia oportet quod proprietates animae in corpore sit quasi affectio quaedam in ea, occupans illam circa gubernationem sui corporis: cuius curae anima est causa, quae non habet esse, nisi cum habet esse eius corpus proprium cum officio suo et complexione”.

⁵⁶ DRUART, T.-A., “The Human Soul’s Individuation and Its Survival After the Body’s Death: Avicenna On The Causal Relation Between Body And Soul”, p. 265

⁵⁷ Cfr. MARMURA, M., “Avicenna and the problema of the infinite number of souls”, pp 73-75. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, II, 81, sec. 9; MAIMÓNIDES, *La Guía de los Perplejos*, Cap. LXXIV, séptimo argumento, 137-38. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Aeternitate Mundi contra Murmurantes*, n. 310, p. 108. *Summa Theologiae*, I, q7,a4 y q46, a2 ad8. Santo Tomás parece rechazar la posibilidad de un número infinito de almas con existencia actual.

que los entes que no tienen orden en la posición o naturaleza puede formar un infinito actual⁵⁸.

Avicena es contundente con su afirmación respecto al comienzo temporal del alma humana, y la relación de dependencia que tiene el alma con el cuerpo en el momento de su comienzo. “Decimos luego que cualquier alma no se singulariza de la totalidad de su especie, sino por sus disposiciones accidentales las cuales no están ligadas a ella en cuanto que es alma, de lo contrario convendrían en ella todas las almas; pero la sucesión de accidentes acaecen sin duda en un principio temporal, y siguen a cualquier causa que acontece y no otra; luego, la singularidad de los animales es algo que tiene comienzo, y no es eterno que siempre fue, pero comenzó a ser con un cuerpo tan solo. Luego, así es manifiesto que las almas comienzan a ser con el comienzo de la materia corporal apta a su servicio, y el cuerpo creado es su reino e instrumento”⁵⁹.

Hasta aquí se ha presentado la relación entre alma y cuerpo desde la perspectiva del comienzo del alma. De alguna manera podemos decir que es el aspecto positivo de la relación alma y cuerpo. El cuerpo colabora en el proceso de perfección del hombre. A continuación desarrollaremos lo que es en sentido propio el fin del hombre, en lo que se refiere a su esencia. La esencia del alma, como vimos, no es su referencia con el cuerpo, sino que el alma tiene una identificación justamente con el *yo*. Avicena reconoce en el acto de reflexión el ser propio del hombre. Ahora es necesario ver cuál sería el modo de responder plenamente a su naturaleza.

b) El cuerpo como principio de individuación

Como ya vimos, las almas son por definición y esencia idénticas unas con otras, la distinción entre ellas no puede venir por el alma sino que es necesario recurrir a otro principio que establezca esta distinción. Así las almas se individuán a través de la diferenciación en la composición material

⁵⁸ Avicena parece negar la resurrección de los cuerpos con este argumento.

⁵⁹ AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 107, 70-79: “Dicemus etiam aliter quod quaelibet anima non fit singularis ex totale collectione speciei, nisi ex dispositionibus accidentibus ei quae non comittantur eam ex hoc quod est anima, alioquin convenirent in eis omnes animae; accidentia vero consequentia accidunt sine dubio in principio temporali, et consequuntur causam quae accidit quibusdam et non aliis; singularitas ergo animarum est aliquid quod esse incipit, et non est aeternum quod semper fuerit, sed incipit esse cum corpore tantum. Ergo iam manifestum est animas incipere esse cum incipit materia corporalis apta ad serviendum eis, et corpus creatum est regnum eius et instrumentum”.

de los cuerpos con los cuales son creados. “Los cuerpos singulares son el principio de su singularidad que acaece por sus afecciones por las cuales es sacada la singularidad; por ellas las afecciones del alma se hacen propias del cuerpo, las cuales son relaciones por las que uno se hace digno del otro, aunque no es fácil de ser entendido para nosotros la afección y la comparación. El alma tiene el principio de su perfección mediante el cuerpo”⁶⁰.

El carácter individual de las almas es accidental, ellas comienzan a existir cuando la materia corporal es apta a recibirla a su servicio, luego el cuerpo es su reino y su instrumento⁶¹. El cuerpo no es solo principio de individuación del alma sino que también es medio por el cual el alma adquiere sus perfecciones. Si bien como vimos anteriormente el alma por sí es una *perfección primera* que para lograr alcanzar su *perfección segunda* necesita indefectiblemente de su cuerpo.

El alma tiene una tendencia natural a unirse al cuerpo; se une ella no a cualquier cuerpo sino que se une a un cuerpo determinado. Avicena reconoce que la relación entre el alma y el cuerpo es difícil de comprender, el alma individual comienza a existir cuando la materia corporal es apta para recibirla. Tal es así que el alma es individuada gracias a su unión junto al cuerpo: ella tiene una inclinación natural a comenzar a ser en un cuerpo determinado, y desinteresarse de otros: *alienatur ab aliis omnibus corporibus circa illud tantum*⁶².

Ahora bien, el carácter de individuación que da el cuerpo no es tan solo por los accidentes que éste recibe en cuanto que comienza a existir sino que la individuación se va dando también a partir del devenir del hombre en su historia personal.

¿Puede continuar existiendo el alma después de la disolución del cuerpo y mantener su individualidad? Avicena afirma que, tras la muerte, cada alma

⁶⁰ AVICENA, *De anima*, V, 3, pp. 108-109: “Corpori autem singulari principium singularitatis suae accedit ex affectionibus quibus exprimitur singulare; propter quas affectiones illa anima fit propria illius corporis, quae sunt habitudines quibus unum fit dignum altero, quamvis non facile intelligatur a nobis illa affectio et illa comparatio. Anima autem habet principia perfectionis suae mediante corpore”.

⁶¹ AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 107, 77: “Ergo iam manifestum est animas incipere esse cum incipit materia corporalis apta ad serviendum eius”; p. 115, 80: “Cum enim creatur materia corporis quod sit dignum fieri instrumentum animae et eius regnum, tunc causae separatae quae solent dare unamquamque animam, creant animam”.

⁶² AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 108 84.

habita una esencia singular y no pierde su individualidad que ha adquirido por su unión con el cuerpo⁶³.

El alma no pierde las cualidades adquiridas en los distintos momentos de la vida a partir de su unión con el cuerpo⁶⁴. Por lo cual, la situación de un alma que ha estado unida a un cuerpo no es la misma que la de un alma que jamás ha estado unida a una realidad corporal.

Hay muchos factores que intervienen durante la vida terrenal para dar al alma su característica individual: esto es dado a partir de las actividades intelectuales; los pensamientos de un hombre no son conocidos por otro, y el nivel de inteligencia y profundización de los problemas intelectuales no es el mismo en todos. Hay un conocimiento de sí, el hombre es capaz de conocerse como un yo subsistente, y es obvio que se conoce como un ser existente individual⁶⁵. Después está el sector de la vida moral y de la función general, la simbiosis entre el cuerpo que contribuye a dar a las almas su fisonomía propia⁶⁶.

Finalmente es posible que el alma, una vez dada su unión con el cuerpo, adquiera otras características individuales que no se conocen en sí mismas. El contexto de la vida terrena, en unión permanente con el cuerpo, es así el origen de una existencia que deviene cada vez más individual, a medida que la vida se desarrolla⁶⁷.

⁶³ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p. 118, 5: "Et quando quidem anima habet esse ab illa, et non habet ex corpore nisi debitum horae qua debet esse tantum, tunc non pendet eius esse ex corpore tantum, nec ets corpus causa nisi accidentalis."

⁶⁴ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 109, 91ss.

⁶⁵ Recordemos que de alguna manera el argumento del hombre volante es válido para poder afirmar este conocimiento de sí.

⁶⁶ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 3, pp. 111-113, 28-43: "Sed demonstrabimus quod anima, cum creatur cum creatione alicuius complexionis, possibile esse ut creetur post illam aliqua affectio in actionibus rationabilibus et in passionibus rationabilibus propter collectionem quarum differat ab actione quae est ei similes in alia; et ut affectio acquisita quae vocatur intellectus in effectu sit una talis definitionis ut per eam differat ab alia anima; et quia accidit ei percipere essentiam suam singularem, quod habet ex eo quod percipit aliquam affectionem quae est eius propria et non alterius; possibile est etiam contingere in ea ex virtutibus corporalibus affectionem propriam quae pendeat ex affectionibus moralibus, aut sint ipsae eadem, aut ut sint ibi etiam aliae proprietates nobis occultae quae consequuntur animas cum creantur et postquam creantur, qualia sequuntur singularia specierum corporalium, quibus differunt; et ut animae sint ita, sed differunt suis proprietatibus propter quas corpora creata fuerunt aut non, sive sciamus illas dispositiones sive non, aut aliquas illarum".

⁶⁷ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 111, 28-43

La diferencia de la individuación entre las almas adviene de acuerdo a cómo cada alma desarrolla su intelecto en acto y desarrolla sus propias disposiciones morales. Esto será básico para la ética aviceniana. Estas distinciones son mantenidas tras la muerte, por lo cual, luego de la separación cada alma vivirá eternamente de acuerdo a su vida anterior.

Esta doctrina de la individuación del alma está enraizada en lo que uno puede llamar el aspecto introspectivo empírico de Avicena. En muchos lugares él resalta que somos conscientes de nuestra propia individuación. Esta introspección es asumida en su concepto de *anniyya* (*annitas*), término que deriva de la primera persona del singular del pronombre personal *anna*, es decir, *yo*, que puede ser interpretado literalmente, “yoeidad” o mejor, *mis-midad*⁶⁸. Esta es una de nuestras esencias individuales propias y a pesar de que muchos piensan que cuando se refieren a ellos mismos como *yo* ellos se refieren a su cuerpo, Avicena continua el análisis mostrando que esta referencia al *yo* no tienen otro sujeto más que el alma individual inmaterial. Esto lo hace recurriendo nuevamente al argumento del hombre volante.

A pesar de esto, el problema que queda es delicado y Avicena es consciente: la individualidad del alma después de la muerte proviene de un carácter accidental, que es descrito como una suerte de propiedad, una potencia, un accidente espiritual o un compuesto de todos ellos⁶⁹. Durante su existencia terrestre el alma se ve revestida de ciertas características accidentales provenientes de su simbiosis con el cuerpo y no las perderá al separarse de él.

c) Sobre la inmortalidad del alma y la permanencia de los efectos del cuerpo

¿Por qué el alma no perece cuando se disuelve el cuerpo? En términos generales Avicena responderá que el cuerpo no es la causa de la existencia del alma. La relación entre el cuerpo y el alma es una relación de coexistencia, o una relación de posterioridad, o de prioridad⁷⁰. Si el alma y el cuerpo coexisten, de tal manera que en esa coexistencia ninguno de los dos elementos sea una substancia; si por el contrario, la coexistencia simultánea

⁶⁸ Para un estudio en profundidad sobre la percepción del *yo* en Avicena, cfr. SEBTI, M., *Avicenne, L'âme humaine*, pp. 92-124.

⁶⁹ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 3, p. 111, 20ss.

⁷⁰ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p. 114, 48-50: “Sed quicquid pendet ex aliquo, necesse est ut aut sit eo posterius aut sit eo prius essentia non tempore, aut habeat cum eo esse simul.”

no es de carácter esencial, la disolución del uno no lleva a la no existencia del otro, pero sabemos que el alma es una sustancia⁷¹.

Si el alma fuera anterior al cuerpo, lo cual significaría una prioridad en el tiempo o una prioridad de la naturaleza, no necesitamos aceptar que la desaparición del cuerpo signifique la desaparición del alma ya que éste es posterior. Si por naturaleza el alma es anterior al cuerpo, esto no evita que el alma permanezca. Porque no hay entre el alma y el cuerpo una dependencia esencial, como ya dijimos⁷².

La hipótesis más difícil es que el cuerpo sea anterior al alma, y la cuestión a saber si el cuerpo no es la causa de la existencia del alma, y que entendamos que la destrucción del cuerpo conlleva la destrucción del alma.

Analizando esta posibilidad Avicena plantea que el cuerpo no puede ser de ningún modo la causa eficiente del alma. El cuerpo en cuanto tal no realiza nada, es decir, no tiene movimientos voluntarios propios, por su propia potencia; las actividades que puede desarrollar el cuerpo son de la especie corporal por lo cual no puede de ninguna manera ser causa del alma, ya que no es de especie corporal⁷³. Todas las potencias corporales o son accidentes o son formas materiales, así es imposible que accidentes y formas subsistentes en la materia sean la causa de una sustancia existente por sí fuera de la materia⁷⁴. Avicena, respondiendo a Alejandro de Afrodisia, plantea que el

⁷¹ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p. 114, 50-56: "Si autem anima sic pendet ex corpore sicut ex eo cum quo habet simul esse, et hoc fuerit ei essenziale, non accidentale, tunc uniuscuiusque eorum essentia relativa est ad alterum, et sic nec corpus nec anima est substantia; sed est utrumque substantia."

⁷² Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p. 118, 11-23: "Sed pars tertia et quod diximus in principio hoc est: quod anima pendet ex corpore sicut id quod est prius. Sed haec prioritas, si fuerit temporalis, impossibile est ut esse animae pendeat ex corpore postquam prius est eo in tempore. Si eius prioritas fuerit in esse non in tempore, qui modus prioritatis est ut, cum essentia prioris fuerit, comitetur eam esse id quod est posterius; et tunc hoc prius non habet esse cum ponitur destrui id quod est posterius, non ut, quia posterius posuimus destructum, ideo oporteat destrui id quod est prius, sed ob hoc quod posterius non potest destrui, nisi quia prius accidit priori aliquid in natura sua quod destruxit illud, et tunc posterius destrui postquam accidit priori destrui in se."

⁷³ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p. 115, 63: "corpus enim ex hoc quod est corpus, non agit aliquid; non enim facit nisi per virtutem: si enim ageret per seipsum et non per virtutes suas, tunc omne corpus ageret illam actionem"

⁷⁴ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, 115, 65-69 : "deinde omnes virtutes corporales aut sunt accidentis aut sunt formae materiales; impossibile est autem ut accidentia et formae existentes in materiis tribuant esse substantiae existentis per se non in materia, et esse substantiae absolutae."

cuerpo no puede ser el origen del alma porque, él mismo y en cuanto tal, no es activo ni puede ciertamente producir una realidad superior a sí.

¿El cuerpo puede ser considerado como la causa receptiva del alma en el sentido que el alma se imprimirá en la realidad corporal como una forma en la materia? Hay dos maneras de ser causa receptiva, por un lado de un compuesto y por otro de una forma simple. Los elementos son la causa receptiva de un cuerpo determinado, y parece que el cuerpo está formado por los elementos en cuestión; estos elementos entran en la composición del cuerpo; la causa de una estatua de bronce es diferente; el bronce es causa receptiva, pero lo es de una forma simple. El cuerpo no puede ser causa receptiva del alma ni de un compuesto ni de una forma simple. La razón es clara, el alma, en cuanto que espiritual, no es una forma impresa en una materia⁷⁵. Después planteará que el cuerpo no puede ser ni la causa formal ni la causa perfectiva del alma⁷⁶.

Si bien Ibn Sina planteará que la creación de ambos, cuerpo y alma, es simultánea, sin embargo la destrucción de uno no lleva a la destrucción del otro⁷⁷. El alma y el cuerpo son dos sustancias que no dependen una de la otra ni por existencia ni por subsistencia. Intenta demostrar que ninguna de las dos puede ser causa eficiente de la otra. El alma no es la causa esencial de la existencia del cuerpo, y el cuerpo no es la causa esencial de la existencia del alma. El cuerpo no es la causa accidental o dispositiva de la existencia del alma.

Finalmente planteará que el alma es la causa final y formal del cuerpo. La distinción entre la causa final y formal, en una parte, y la causa eficiente por otro lado no es de origen aristotélico. Jolivet muestra que se inscribe en la cadena de una metafísica de la creación. Mientras que Aristóteles identifica la forma y el agente, para Avicena la forma esta en las cosas, pero el agente

⁷⁵ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p. 115, 70: “iam enim probavimus et ostendimus quod anima non est impressa in corpore aliquo modo”.

⁷⁶ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p.115, 75: “Impossibile est etiam corpus esse causam formalem animae aut perfectivam: melius est enim hoc esse e converso. Ergo non pendet anima ex corpore ut causatum a sua causa essentiali, quamvis complexio et corpus causae sint animae accidentales”. Avicena no da pruebas para esta afirmación, resulta clara la afirmación a partir de que el alma es una sustancia espiritual que se une al cuerpo como instrumento.

⁷⁷ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p. 117, 98: “Sed quia creato uno creatur et aliud, non ideo oportet ut uno destructo destruat alterum”. Cfr. VERBEKE, G., “L’immortalité de l’âme dans le ‘De Anima’ d’Avicenne”, *Pensamiento*, 25 (1969), p. 288.

y el fin son exteriores⁷⁸. El alma es causa formal y final del cuerpo de la misma manera que la forma de la sanidad, que está en el espíritu del médico, es la causa de la curación del mal⁷⁹.

Ahora bien, esta definición del alma como causa formal no debe entenderse como la producción del ser. Un ser no es constituido en acto por una sola forma; todo esto que se junta a este compuesto es de orden accidental. Esta tesis conduce Avicena a afirmar, contra la noción tripartita platónica del alma, que es por el mismo principio, el alma humana, del cual proceden por emanación sus diferentes potencias operativas, que el hombre vive, se mueve y piensa.

El alma humana tiene una anterioridad axiológica y no temporal sobre el cuerpo. Como todas las sustancias espirituales, ella sobrevive separada, su sentido o la subsistencia de su esencia no depende del cuerpo. Ella contiene los principios de la constitución de su esencia, pero requiere del cuerpo para la realización en acto. El alma humana contiene en sí los principios de su perfección, pero ella necesita del cuerpo para su perfeccionamiento.

El alma humana es completamente una forma simple, no está compuesta de materia y forma, ya que no es posible que coexistan en una misma substancia el acto de permanencia y la potencia de perecer⁸⁰. Todo lo que es engendrado a partir de un principio material y de un principio formal tiene en sí una potencia de no ser. Pero como el alma no presenta la composición en cuestión, queda fuera de este axioma. Por lo cual para Avicena el alma humana permanece luego de la disolución con el cuerpo.

* * *

De este modo, Avicena muestra una síntesis de ambas tradiciones. Los conflictos que se producían al formular las teorías neoplatónica y aristotélica en lo referente al alma, los logra superar de una manera singular. De este

⁷⁸ Cfr. JOLIVET, J., "La répartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement" en *Hommage à Paul Vignaux*, Paris, 1991, p. 49-64 (p.61) en SEBTI, M., *Avicenne, L'âme humaine*, p. 22.

⁷⁹ Cfr. AVICENA, *De anima*, 4, p. 63, 13-16: "Unde forma quae est in anima, principium est eius quod contingit in materia, sicut forma sanitatis quae est in anima medici principium est sanitatis quae accidit..."

⁸⁰ Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, p. 122, 71: "Manifestum est igitur quod in eo quod est simplex non compositum aut radix compositi, non conveniunt effectus permanendi et potentia destruendi comparatione suae essentiae". Cf. ROLAND-GOSSELIN, M. D., "Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne", *Mélanges Mandonnet*, Vrin, Paris, 1930, t. II, p. 53.

modo la visión empírico-descriptiva del hombre por parte de la tradición peripatética, que ponía en dificultad la naturaleza espiritual del alma humana, a partir de una perspectiva neoplatónica la espiritualidad humana queda de manifiesto por la evidencia de la interioridad.

Sin embargo, al incorporar la corriente neoplatónica surgen los inconvenientes con las afirmaciones de transmigración de las almas, y un menosprecio de la realidad corporal. Por lo cual, Avicena advierte que partiendo desde los principios de la física aristotélica, puede resolver estos problemas dándole al cuerpo un rol significativo en el desarrollo terrenal del hombre. De este modo, si bien el cuerpo no responde a la esencia del hombre, sí encuentra en él un principio fundamental para que éste comience a existir y logre alcanzar sus primeras perfecciones.

A continuación se desarrollará cómo esta peculiar síntesis es recibida por primera vez en la obra de Gundisalvo, quien a su vez verá la posibilidad de realizar una síntesis propia a fin de plantear la compatibilidad de esta teoría con la doctrina cristiana.

V

**GUNDISALVO Y LA RECEPCIÓN
DE LA ANTROPOLOGÍA ARISTOTÉLICA-ÁRABE**

1. GUNDISALVO: ¿AUTOR O RECOPILADOR?

La figura de Domingo Gundisalvo está ubicada en una situación difícil cuando se trata de catalogarlo dentro de la historia de la filosofía medieval. Esta dificultad estriba en parte en que como autor ha estado ausente en las grandes disputas del siglo XII, y también, su tarea como traductor lo coloca, junto con Gerardo de Cremona, como uno de los responsables de la *translatio studii* que se produce en Toledo en el siglo XII¹.

En el siglo XX se puede decir que el mayor debate sobre él se debió a la identificación de Gundisalvo con el movimiento filosófico denominado por E. Gilson como *agustinismo avicenizante*². Sin embargo en los últimos años ciertos académicos comenzaron a destacar la importancia de este autor en la recepción y lectura de la nueva ciencia árabe por parte de los latinos, destacando su lucidez al momento de ver la concordancia entre ésta nueva ciencia y el contenido de la fe cristiana³.

¹ PUIG MONTADA, J., "The transmission and reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)", en, BUTTERWORTH, Ch. - KESSEL, B., *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Brill, Leiden-New York -Köln 1994, pp. 10-11.

² Cfr. GILSON, E., "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *AHDLMA*, 4 (1929), pp. 5-107.

³ Cfr. FIDORA, A., *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*. EUNSA, Pamplona, 2009; KINOSHITA, N., *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988; FIDORA, A., "Gundisalvo y el resurgimiento epistemológico de la filosofía aristotélica", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12 (2004), pp. 363-370; "Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura", *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001), pp. 243-258; "La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo: astronomía, astrología y medicina", *Estudios Eclesiásticos*, 75 (2000), pp. 663-677; "On the supposed 'agustinisme avicennisant' of Dominicus Gundissalinus", *Veritas* (Porto Alegre), 47, 3 (2002), pp. 387-394; A. Fidora / M. J. Soto Bruna, "'Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?'. Algunas ob-

En lo referente a su vida se debe advertir que tenemos menos información que de sus obras. “Se ha avanzado mucho en el conocimiento de su obra, aunque [...] no sucede lo mismo con su biografía, donde permanecen muchos interrogantes a pesar de que últimamente se han hecho notables aportaciones”⁴.

Además desde hace muchos años existe un debate entre los académicos sobre la verdadera identidad de Domingo Gundisalvo, e incluso algunos han llegado a afirmar la existencia de dos personas bajo el mismo nombre, distinguiendo así entre el traductor y el filósofo⁵.

Para el interés de nuestro trabajo es importante destacar que nació a principios del siglo XII (ca. 1120). Fue arcediano o archidiácono⁶ de Toledo y Cuellar; fue en Toledo, bajo el mecenazgo de su obispo y con la colaboración para la traducción de parte del judío Avendeuth, donde realizó gran parte de su tarea como traductor, entre las que destacamos el *De anima* de Avicena⁷. Se sabe que más adelante fue adquiriendo conocimientos de la lengua árabe, y ya las últimas traducciones de su autoría las habría realizado solo por su cuenta.

servaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi”, *Estudios Eclesiásticos*, 76 (2001), pp. 467-473. Por otro lado, el trabajo de edición crítica que llevan a cabo la Prof. M. J. Soto Bruna y la Prof. C. Alonso del Real que hasta hoy presentan dos ediciones críticas de las obras de Gundisalvo. Cfr. GUNDISALVO, D., *De profectione Mundi*, M. J. Soto / C. Alonso del Real edición y traducción, Eunsá, Pamplona, 1999; *Tractatus De anima*, C. Alonso del Real / M. J. Soto edición y traducción, Eunsá, Pamplona, 2009.

⁴ PASTOR GARCÍA, J. T., “Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano”, en FARTOS, M. – VELÁZQUEZ CAMPO, L. (co.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al siglo de oro*, Valladolid, 1997, p. 39.

⁵ Una breve reseña sobre esta cuestión Cfr. FIDORA, A.-SOTO BRUNA, M. J., “‘Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?’”. Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi”, 467-473; PASTOR GARCÍA, J. T., “Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano”, pp 40-42.

⁶ Es decir, el primero de entre los diáconos. Cfr. PASTOR GARCÍA, J. T., “Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano”, p. 40.

⁷ Como advertimos antes, esta colaboración por parte de Avendeuth y del Arzobispo de Toledo se hacen patentes en el texto del proemio o dedicatoria que hace el colaborador judío al comienzo de la traducción del *De anima* de Avicena donde se lee: “Al reverendísimo obispo de la sede de Toledo y primado de las Españas... Señor, siguiendo vuestras órdenes de traducir el libro del filósofo Avicena sobre el alma, me ocupé de emprender su realización... Así pues, seréis vos el primero que tenga este libro traducido del árabe, pronunciado yo en romance palabra por palabra y traducido al latín el arcediano”. Cfr. p. 64, nota 13.

Entre las obras que a él se le adjudican se encuentra el *De anima*⁸, esta obra es sobre la cual se desarrollará el presente capítulo. En ella el autor presenta al lector latino una reseña de todo aquello que se ha encontrado en los nuevos libros, e intenta de una manera breve mostrar las posibilidades de conciliación entre las enseñanzas del cristianismo y estas nuevas doctrinas.

⁸ A mediados del siglo XX existió un debate que hasta hoy no se termina de resolver sobre la identidad del autor de esta obra. Nosotros creemos junto con los últimos estudios que se han presentados que las características semejantes entre esta y otras obras que se adjudican a Gundisalvo permitirían identificarlo como el autor. De todos modos no es el fin del trabajo el referirnos a ello y remitimos a la siguiente bibliografía. Cfr. FIDORA, A., “Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura”, pp.251-256. En contra de la adjudicación de esta obra a Gundisalvo: Cfr. ALONSO ALONSO, M., “Gundisalvo y el *Tractatus De anima*”, *Pensamiento*, 1948 (4), pp. 71-77.

a) Fe y razón como clave de la originalidad de Gundisalvo

El carácter compilatorio de gran parte de la obra de Gundisalvo ha hecho que a lo largo de la historia no se le haya prestado especial atención a su contenido, tal es así que muchos lo han situado como un autor carente de originalidad que tan solo transcribe los textos que ha encontrado escondidos en árabe⁹. Sin duda que la indiferencia respecto de la historia pública sobre su imagen no es accidental, y su rol como traductor es mayor, quizás, que el de filósofo. Sin embargo, es interesante detenerse en el modo como el arce-diano presenta el contenido de aquello que encontró en las nuevas obras. Al leer detenidamente el *De anima* de Gundisalvo percibimos que existe una necesidad de comunicar todo aquello que había de nuevo en estos textos, y que él veía que carecía el mundo cristiano: “La mayoría [de los hombres] mantiene por la fe qué es o cómo se encuentra dispuesta, pero muy pocos tienen una convicción de razón. Sin duda es indigno que el propio hombre desconozca aquella parte suya por la que el hombre es cognoscente, y que no capte él mismo con la razón aquello por lo que es racional; por ello no puede conocer ni a Dios ni a sí mismo plenamente quien declara que ignora en qué es semejante a Dios”¹⁰.

Sin duda, los paralelos entre la obra de Gundisalvo y la de Avicena son significativos, e incluso llega a copiar al pie de la letra ciertos pasajes que el mismo había traducido. Esta reproducción fiel puede comprenderse quizás a los ojos del lector moderno como una falta de originalidad y de separación del texto del maestro al que se propone seguir. Pero en el caso de Gundisalvo parece presentarse más bien como testimonio del modo en el cual se comprendía la ciencia filosófica de la época. Por otro lado, el mismo Gundisalvo al comienzo del texto advierte al lector que lo que tiene entre manos es una compilación de todo aquello que ha estado escondido para el latino: “Por ello, me he ocupado de recoger simultánea y unitariamente cuanto he

⁹ A modo de ejemplo podemos ver lo que G. Fraile dice al referirse sobre el *De anima* de Gundisalvo: “Es una compilación de doctrinas psicológicas basadas en textos árabes... Su originalidad es escasa”. Más significativo aún es la como conclusión de su apartado dedicado a Gundisalvo dice: “Basta esta sencilla exposición para apreciar la gran cantidad de temas que, a través de los traductores toledanos, penetra en la escolástica... Ninguna de ellas [las ideas nuevas] es original de Gundisalvo, pero de él pasarán a Guillermo de Alverina, y después a otros muchos escolásticos. Cfr. FRAILE, G. *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, 1975, Vol. II, 2, p. 122 y 128.

¹⁰ GUNDISALVO, D., *De anima*, M. J. Soto – C. Alonso del Real (eds.), Eunsá, Pamplona 2009, pp. 64-65, §1. La paginación del texto es continua, por ello, indicaremos siempre ambos números, el de la página latina y el de la página castellana.

hallado en los filósofos expuesto racionalmente sobre el alma. Esta obra, desconocida sin duda para los latinos hasta ahora, puesto que estaba tan recónditamente oculta a su lengua en documentos de lengua griega y árabe, sin embargo ahora por la gracia de Dios, aunque no sin muchas penalidades, se ha traído al conocimiento de los latinos, para que los fieles, que con tanto ahínco se esfuerzan por el alma, comprendan también por la razón –no ya sólo por fe– qué deben pensar sobre ella”¹¹.

En esta referencia encontramos la respuesta a la pregunta sobre cual es la riqueza de este autor: por un lado se presenta una reseña de las obras desconocidas hasta el momento por el mundo latino, mientras que por otro, aparece la intención del autor, importante destacar, que es quizás lo que se puede denominar como el aspecto de mayor originalidad de la obra del arcediano: la búsqueda de una armonía entre razón y fe. “La recepción del pensamiento árabe por parte de Gundisalvo no representa para él una ruptura con su propia tradición, sino que, al contrario, esta última le brinda diversas posibilidades de situar lo “desconocido” dentro de un contexto cristiano”¹².

Gundisalvo así desarrollará la obra a fin de mostrar al hombre cristiano que hay una novedad en la ciencia filosófica que permite comprender la realidad humana de manera tal que se vea la continuidad con la fe. Esto no implica que el arcediano confunda ambos aspectos, sino que claramente los distingue. A lo largo de la obra menciona solamente en dos capítulos las citas bíblicas y lo hace de dos modos. Al comienzo a fin de dar cierta autoridad a la especulación filosófica que se está emprendiendo. Lo mismo también se encuentra en el *De processione mundi*, donde al comenzar recuerda el texto de san Pablo que dice: “‘Las cosas invisibles de Dios son contempladas, inteligidas, por la criatura del mundo a través de las cosas que han sido creadas’. Pues si contemplamos atentamente estas cosas visibles, precisamente a través de ellas subimos a la contemplación de las cosas invisibles de Dios”¹³.

En el mismo párrafo de la obra, también a modo de autoridad sagrada recuerda el texto del *Libro de la Sabiduría* (13, 5) que dice: “a través de la grandeza de la criatura también se puede ver intelectualmente al creador”. De esta manera, Gundisalvo rescata los textos Sagrados que invitan a reflexionar sobre la realidad, en vistas a llegar a comprender de una manera

¹¹ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 65-67, §2.

¹² FIDORA, A., “Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura”, p. 243.

¹³ GUNDISALVO, D., *De processione mundi*, p. 121, § 1. Cfr. *Romanos*, 1, 20.

más plena la realidad divina, y comprender de una manera más profunda la doctrina cristiana.

En el caso del *De anima*, Gundisalvo parece preocupado por la investigación acerca del alma debido a la visión puramente sensible que se le adjudica al conocimiento. Por ello, plantea que aquellos que fundamentan exclusivamente en sus sentidos el conocimiento de las cosas, y niegan la existencia de cualquier otra cosa que exceda el ámbito de lo sensible niegan la existencia del alma. Como hijo de este gran desvarío estos mismos afirman que no hay Dios¹⁴.

Ahora bien, una vez expuesta la autoridad sagrada que invita a reflexionar sobre la realidad, será la voz de los filósofos la que escuchemos durante todo su tratado, para recién al final, a modo de conclusiones, presentar los textos Bíblicos que le permiten destacar la armonía de todo lo hasta ahí enseñado con la Sagrada Escritura.

Es en esta clave en la cual podemos destacar la originalidad de Gundisalvo, quien casi cien años antes de las grandes síntesis del siglo XIII, presenta una primera síntesis de las enseñanzas de los autores árabes con el conocimiento cristiano.

2. LA DEFINICIÓN DEL ALMA COMO SÍNTESIS PLATÓNICO-ARISTOTÉLICA

a) La existencia del alma

Gundisalvo comienza, al igual que Avicena, preguntándose por la existencia del alma. Encontraremos nuevamente el recurso a la búsqueda de la explicación de la causa del movimiento. Pero a diferencia de Avicena, quien había desarrollado con anterioridad la *Física*, Gundisalvo ve la necesidad de explicar de un modo más extenso los principios del movimiento contenidos en la física aristotélica, y por otro lado, en búsqueda de brevedad, recurre a la autoridad de los filósofos¹⁵. Y dice: “En efecto, dijeron: nosotros vemos que algunos cuerpos son movidos por la voluntad y sienten, y esto o lo

¹⁴ Cfr. GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 68-69, §4. Aquí plantea como textos inspiradores de esto *Job*, 21, 15; *Salmo*, 13, 1.

¹⁵ Es interesante ver que Gundisalvo a lo largo de su obra utiliza textos de distintos filósofos como Avicena, Avicibrón o Costa ben Luca, pero solamente citará de manera explícita a Platón, Aristóteles y Boecio. Al momento de referirse a los autores “nuevos” siempre los mencionará con el genérico *los filósofos*.

tienen porque son cuerpos, o no. Mas si lo tienen debido a que son cuerpos, entonces todos los cuerpos convienen en esto, porque en cualesquiera conviene una cierta forma y una propiedad que corresponde a esa misma forma. Por ello, si tienen el sentir y el moverse voluntariamente porque son cuerpos, entonces el sentir y el moverse voluntariamente acompañan en cualquier caso a la corporeidad. Pero no la acompañan en todos los casos, porque no todo cuerpo siente o se mueve voluntariamente, como en el caso de las piedras. Por lo tanto, los animales no tienen el sentir y el moverse voluntariamente por el hecho de ser cuerpos”¹⁶.

De este modo comenzará de una manera no sólo aviceniana sino también aristotélica la perspectiva de su investigación sobre el alma. Sin embargo, comenzaremos a ver como de una manera paulatina logrará acercarnos a la perspectiva espiritualista. La intención del autor es clara. Intenta mostrar no sólo que hay fundamento en los autores paganos de la existencia de un alma, sino que la fuente árabe le permite hablar de que esta alma es espiritual, y por ende inmortal. Y como consecuencia de esta naturaleza también que su fin es la unión con la divinidad.

Pero volvamos ahora a los primeros pasos que realiza Gundisalvo, luego de mostrar la existencia del alma desde la perspectiva del movimiento. Propone una primera definición del alma: “El alma es lo que anima a los cuerpos y los hace sensibles y los mueve con movimiento voluntario”¹⁷.

Al darle esta perspectiva del alma como animadora analiza el modo en el cual se produce este movimiento, y la característica de este principio dinámico que es de algún modo el alma. “Por tanto, si cuando el alma mueve el cuerpo, sufre alteración ella misma, entonces cada vez que mueve el cuerpo, es movida ella misma respecto a alguna de estas cosas. Por consiguiente, siempre cambia su afección o inclinación, a mejor o a peor. Así pues, nunca permanece idéntica. Pero vemos que con frecuencia mueve y no aprende ni mejora, ni empeora, ni goza ni se entristece. Por tanto, frecuentemente mueve y no sufre alteración en este sentido”¹⁸.

Gundisalvo parece ser consciente de la ausencia de un tratado de *Física* anterior al *De anima*, por ello se ve en la necesidad de explicar los modos de algunos movimientos, y distinguir aquellos que se dan en la naturaleza, para finalmente explicar el modo en el cual el alma mueve y es movida. Y que

¹⁶ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 68-69, §4.

¹⁷ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 72-73, §9.

¹⁸ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 80-81, § 17.

ambos movimientos no son de algún modo independientes el uno del otro. De este modo, si bien el alma recibe afecciones que la hacen perfeccionarse y crecer, como es el adquirir ciencia, o es afectada por la pasión de la tristeza, sin embargo ello no tiene referencia directa con el hecho de su capacidad vegetativa o sensitiva. Así, el alma es capaz de acción y pasión, pero ambas potencias son hijas de la misma perfección y su unión está en el principio (el alma) y no es que una tenga referencialidad con respecto a la otra, por ello puede afirmar que el alma mueve estando en reposo¹⁹.

b) El alma como sustancia

Siguiendo con la tradición que se ha marcado a lo largo de la exposición, Gundisalvo presenta una perspectiva dualista, según la cual el alma es una sustancia. De todos modos las autoridades que utilizará para mostrar esta afirmación serán las que de algún modo ya tienen legitimidad en occidente. Así utilizará dos definiciones de alma según la tradición de Platón y Aristóteles, y a continuación desarrollará los argumentos necesarios para defender estas afirmaciones. La primera definición que formula, a fin de plantear una perspectiva del alma como sustancia, es la de Platón: “Platón la definió así: ‘el alma es una sustancia incorpórea que mueve al cuerpo’. Y, que el alma es una ‘sustancia incorpórea’ se prueba así: todo lo que aloja los contrarios, siendo uno solo y numéricamente idéntico, es una sustancia. A su vez el alma, manteniéndose numéricamente una e idéntica, aloja los contrarios, que son las virtudes y los vicios, el gozo y la tristeza, la ciencia y la ignorancia. Por tanto, el alma es una sustancia. Así mismo todo lo que es, o es sustancia o es accidente. Pero el alma no es accidente; pues nada que cuando adviene constituye y cuando se retira destruye es un accidente. Ahora bien, el alma cuando adviene constituye al animado, y cuando se retira lo destruye. Por tanto, el alma no es accidente. Luego es sustancia”²⁰.

Este argumento se agrega al argumento de Avicena del hombre volante, aunque como ya se indicó en ningún momento se menciona al autor árabe sino que se refiere a “los filósofos”²¹. Junto con este argumento para demostrar el dualismo entre la realidad corporal y la espiritual del alma se le agrega un segundo argumento gnoseológico con el cual se demuestra la inmate-

¹⁹ Cfr. GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 80-83, § 18.

²⁰ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 84-85 § 20.

²¹ Para un análisis del argumento del hombre volante ver en el capítulo primero de esta segunda parte, el apartado: d) *El hombre volante y la esencia del alma* p. 72.

rialidad del alma: “Por lo tanto, la forma inteligida no puede dividirse; por lo cual no puede consistir en algo que se divide; pero tampoco en algo que es indivisible; porque no puede ser en el cuerpo ni en algo que tenga el ser por el cuerpo. No obstante, ella misma tiene necesidad de algo capaz de recibirla; luego el sujeto de los inteligibles no es ni un cuerpo ni algo del cuerpo, divisible o indivisible [de él]; pero la forma inteligida no subsiste sino en el alma; luego el alma no es un cuerpo ni algo que existe por el cuerpo”²².

De este modo, Gundisalvo tiene así dos argumentos en los que puede fundamentarse para concluir que la definición de Platón es verdadera. Se encuentra conviviendo en esta formulación un desarrollo antropológico descriptivo en el cual la realidad del ser vivo se hace patente por la evidencia del movimiento. Pero a la vez, esta fundamentación empírica no implica la renuncia a una indagación introspectiva sobre la realidad espiritual del alma humana.

A continuación formula la definición clásica –que hemos repetido en todos los capítulos que nos preceden– según la cual el alma es la “perfección primera de un cuerpo físico, orgánico, potencialmente viviente”²³. Esta idea se presenta como coherente con Platón, y esto será comprendido del mismo modo por los autores del momento que siguen su obra. Un ejemplo de ello es que Hermann de Carinthia en su *De essentiis*, repite ambas definiciones y con respecto a ellas dice: “La definición de Platón, y la descripción de Aristóteles son correctas. Platón en el *Fedón* dice: ‘el alma es una sustancia incorpórea que mueve al cuerpo’. Mientras que Aristóteles en su *De anima* dice esto: ‘el alma es la perfección de un cuerpo natural instrumental potencialmente viviente’”²⁴.

Como vimos en los autores anteriores será la tendencia neoplatónica en la doctrina del alma lo que acerca ambas definiciones, ya que se interpretará la noción de perfección primera como sustancia que de una manera clara es independiente del cuerpo. Aquí se puede ver el modo en el cual se produce la incorporación de Aristóteles tras los velos de la interpretación árabe, lo presenta como un autor más acorde con la tradición antropológica occidental que se había caracterizado por la tendencia neoplatónica. Esta doble corriente, por la cual se sigue a los dos grandes maestros de la antigüedad, produce una situación “embarazosa” según Gilson dado que: “No se puede

²² GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 90-91 §24. Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 2, p. 89, 79-95.

²³ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 96-97, §30.

²⁴ HERMANN DE CARINTHIA, *De essentiis*, edición crítica y traducción por Ch. Burnett, Brill, Leiden-Köln, 1982, p. 174 E 20.

seguir a Platón en su demostración de la sustancialidad del alma sin poner en peligro la unidad del hombre; no se puede seguir a Aristóteles en su demostración de la unidad del hombre sin poner en peligro, con la sustancialidad del alma su inmortalidad”²⁵.

Sin lugar a dudas, a la postre, una vez que se conociera la verdadera doctrina de Aristóteles, se sabría que no hay una coherencia entre ambos postulados, pero con el Aristóteles árabe, se podía afirmar ambas definiciones y de este modo no renunciar a una antropología de corte descriptivo – como la denomina Hermann– y otra antropología que permitiera sumergirse más en la realidad espiritual y divina del hombre como es la perspectiva de Platón. Este eclecticismo *embarazoso* llegará hasta san Alberto Magno –como indica E. Gilson–; tal es así que esta doble perspectiva de investigación sobre el hombre la plantea con claridad en la *Summa theologiae*: “Si se trata de definir el alma en sí misma daremos razón a Platón; si se trata, por el contrario, de definirla como forma del cuerpo, daremos razón a Aristóteles”²⁶.

Como observa san Alberto, la referencia a la definición aristotélica de alma invita a la reflexión sobre la relación del alma con el cuerpo, y esto es justamente lo que realizará Gundisalvo tras haber introducido la definición del Estagirita. Esta definición abre a una doble perspectiva que es la que marca la dinámica heredada de Avicena y de los autores religiosos en la que se ven ante la necesidad de conciliar la perspectiva empirista con la espiritualista. Así es que por un lado, al dar énfasis a la noción de perfección primera se habla del alma como sustancia y se referirá a su fin espiritual. Mientras que la segunda parte de la definición nos hablará del alma en su referencia al cuerpo, y allí inicialmente se destaca la dependencia del cuerpo –que es principio potencial– con respecto al alma.

Al mismo tiempo, se presenta una segunda dinámica de dependencia, un poco más débil, que consiste en la necesidad que tiene el alma humana del cuerpo; pero justamente esta dependencia será entendida siempre como mera instrumentalización.

Siguiendo la posición de Avicena, Gundisalvo, luego de afirmar la sustancialidad y espiritualidad del alma, desarrolla la relación entre el alma y el cuerpo. Conforme a todo lo expuesto hasta ahora, se identificará al alma con el principio en acto, es decir, la forma o cuasi-forma, y al cuerpo como la

²⁵ GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 184.

²⁶ SAN ALBERTO MAGNO, *Summa Theologica*, II, tr. 12, q69, m2, a2. Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 187.

materia o cuasi-materia. Como vemos utiliza los términos cuasi-forma y cuasi-materia con los que finalmente identificará a ambas partes de la relación. Este *cuasi* es lo que advierte que la relación entre el principio animado y el principio material no puede comprenderse a partir de una simple trasportación de las nociones de la física de la realidad inerte. Así es que el cuasi nos hace referencia a la concepción analógica en la cual se debe comprender esta relación²⁷. “No es una substancia que sea forma de la materia, porque la forma de la materia no tiene el ser después de su separación de la materia; sin embargo el alma tiene el ser después de sus separación del cuerpo, como se probará más adelante. Tampoco el alma es una sustancia que sea el cuerpo. Queda por tanto, que sea una sustancia que sea espíritu racional”²⁸.

De esta manera encontramos ya esbozada una doctrina ecléctica, en la cual el dualismo aparece de alguna manera mitigado por una doctrina de dependencia del cuerpo con respecto al alma. Estas pequeñas correcciones o moderaciones del dualismo se verán a continuación al momento de analizar y desarrollar el modo en el cual el alma comienza a existir.

3. EL FIN DEL ALMA Y LA SÍNTESIS FILOSÓFICO-RELIGIOSA

a) La creación ministerial y el comienzo del alma humana

Hasta ahora se ha desarrollado la doctrina de Gundisalvo en la que recibe de una manera clara la tradición aristotélica árabe en la doctrina sobre el alma. Continuará siguiendo a Avicena en gran parte del desarrollo posterior, teniendo siempre en mente la armonía de estos principios con los principios de la fe.

Por lo anterior, Gundisalvo ve la necesidad de afirmar la creación del alma, y comprendiendo creación como comienzo del ser. En la obra de Avicena –como se vio– encuentra argumentos suficientes para lograr romper algunas ambigüedades y problemas de la antropología cristiana. En occidente, como vimos, la fuente platónica ha dado muchos conflictos en lo referente al comienzo del alma. De esta manera incluso san Agustín no es contundente al momento de negar su preexistencia. Mientras que en el *De libero arbitrio* se inclina a un traducianismo espiritual, en el *De Genesi ad litteram* fluctúa

²⁷ Cfr. GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 100-101, §33.

²⁸ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 102-103, §35.

entre un traducianismo y admitir una posibilidad de la preexistencia del alma²⁹. Frente a esta aparente imposibilidad de solucionar el problema, otros autores cortan el tema afirmando el creacionismo el cual consideran incoherente con las enseñanzas de los filósofos. Uno de estos casos es el de Hugo de San Victor quien afirma: “En este punto nuestros autores difieren de los filósofos. En efecto, los filósofos enseñan que Dios es sólo un *opifex*, un agente que da forma, y que hay tres principios fundamentales: Dios, la materia y las ideas arquetípicas; nuestros autores, en cambio, enseñan que no hay más que un solo principio fundamental, y este es Dios”³⁰.

Frente a estos antecedentes Gundisalvo plantea con claridad la noción creacionista desde una perspectiva filosófica, comenzando de este modo la reconciliación entre las enseñanzas de los filósofos y la de los teólogos. “Asimismo todo lo que crece es imperfecto; pues nada crece sino para ser perfeccionado. Pero el alma crece, porque progresa en ciencia y en justicia; por tanto, es imperfecta. Asimismo, todo lo imperfecto proviene de lo perfecto; pero el alma es imperfecta; luego proviene de lo perfecto. Por otra parte todo lo que proviene de otro, tiene como inicio de sí mismo algo distinto, a partir de lo cual tuvo comienzo. Por tanto, el alma ha comenzado a ser. Pero nada que haya comenzado a ser es increado; luego el alma no es increada. Por lo tanto es creada, porque todo lo que es, es o creado o increado”³¹.

De este modo plantea la dependencia en el ser con respecto al creador, y esto se comprende desde la misma constitución de la realidad humana. Aunque logra con esto ordenar el esquema creacionista, aún le queda por resolver uno de los grandes problemas de la perspectiva neoplatónica sobre el alma: la preexistencia. Por ello, siguiendo el principio aviceniano, afirma que la individuación viene dada por la materia. Así, al plantear esta estructura del concreto queda totalmente fuera la posibilidad de que el alma haya preexistido con anterioridad a su unión con el cuerpo. “Aunque supongamos que las almas humanas existieron antes y no tuvieron comienzo juntamente con los cuerpos, no obstante es imposible que esa multiplicidad fuese antes de los cuerpos. Pues la multiplicidad de las cosas se debe o a la esencia y la

²⁹ Cfr. PERETÓ RIVAS, R., “Los argumentos platónicos en el *De homine* de Alberto Magno”, *Diadoké. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana* 5 (2000), p. 26-29. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 20, n. 56, 58; CCSL 29, p. 308; *De Genesi ad litteram* VII, 23; CSEL 28,1, p. 222. Ver también X, 24-26, pp. 327-332.

³⁰ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Expos. In Heptateuchon* IV; PL, 175, 33.

³¹ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 106-107, §37.

forma; o a la relación con una materia y un origen, que así es multiplicada de acuerdo con los lugares que circunscriben a cada materia con respecto a algo; o por los tiempos propios de cada una de ellas que son cuando estos son; o por las causas que las dividen”³².

De todos modos con esto no agota los argumentos, incluso se pregunta si podría darse una preexistencia del alma en la que estuviera indeterminada lo cual implicaría que el alma sería incapaz de moverse o realizar cualquier acción ya que el alma necesita del cuerpo, como instrumento, para poder alcanzar su primeras perfecciones. Así la naturaleza estaría creando algo que es inútil, pero “en la naturaleza no hay nada inútil”, por lo cual no pude aceptarse que el alma preexista a su unión con el cuerpo³³.

Quedan dos cuestiones por aclarar en lo referente a la creación del alma. Por un lado, el comienzo del alma; y en segundo lugar la cuestión de si el alma es o no creada directamente por Dios.

A la primera cuestión Gundisalvo responde con claridad. Las almas de los hombres son creadas de manera cotidiana; cuando se da el cuerpo que tiene la dignidad de recibir el alma, se la crea. Pero la creación del alma no debe ser comprendida como algo que se da en el tiempo. Ya que explica que el tiempo –siguiendo a Aristóteles³⁴– es la medida del espacio que contiene un antes y un después. Toda creación en el tiempo se comprende como una producción de algo que tiene un antes y un después. Y así en estos casos todas las partes no son producidas de manera simultánea sino que es necesario el crear primero uno y luego otro. Por ello el alma en tanto que es una sustancia simple no se crea en el tiempo: “El alma se crea en un instante. Por su parte, el instante no es tiempo, pues no tiene antes y después; luego la creación del alma no se hace en el tiempo sino que es creada simple con un alma simple en un instante”³⁵.

Así queda clara la concepción de la naturaleza divina del alma humana. Ella es semejante a la de las sustancias separadas, pero necesita del cuerpo para adquirir sus primeras perfecciones. Al igual que las sustancias separadas no tiene una distinción por su misma esencia, ella en sí agotaría su especie, sin embargo por la unión con el cuerpo logra alcanzar la distinción entre uno y otro.

³² GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 124-125, §46. Cfr. AVICENA, *De anima*, V, 4, 105.

³³ Cfr. GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 126-127, §48.

³⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 220b.

³⁵ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 128-129, §49.

Al haber afirmado la imposibilidad de la preexistencia del alma, e incluso más aún, al afirmar que las almas son creadas de manera cotidiana, se le plantea una objeción en el esquema creacionista. Dios debería encargarse día a día de crear a cada instante las almas, y esto atenta contra la noción separada que se tiene de Dios; pero el esquema emanantista neoplatónico de alguna manera va contra el dato de fe según el cual Dios crea las almas. Frente a ambas posturas, Gundisalvo logra conciliarlas: “Esto que los filósofos prueban de que las almas no son creadas por Dios sino por los ángeles, puede entenderse sin dificultad, a saber, no por *ministerio* de Dios, sino de los ángeles. Y sin embargo cuando se dice ‘Dios crea las almas’, hay que entenderlo como por su *autoridad*, no por su *ministerio*, como cuando se dice de Cristo: ‘éste es el que bautiza’, cuando bautiza el sacerdote. Pero Cristo [obra] por su autoridad, no por su ministerio; pero el sacerdote, sólo con *ministerio*, no con autoridad; así también los ángeles crean las almas sólo con su *ministerio* y no con su *autoridad*. / De ahí que no se dicen creadores de las almas porque en el crear ejercen no su autoridad sino su ministerio. Pues quien en el obrar ejerce no la autoridad sino el ministerio, se somete a su superior precisamente en el ministerio. Y por ello el alma no se dice criatura del ángel, sino de Dios, por cuya autoridad es creada; así como las obras de magnificencia que son realizadas por los servidores de ciertas personas se atribuyen no a éstos, sino a sus señores, por mandato de los cuales las realizan. Por lo tanto, así como el cuerpo humano no recibe acción alguna del alma racional, sino mediante el espíritu, así también el alma racional no recibe la acción del primer hacedor sino por medio de la inteligencia, es decir, la criatura angélica. Pues lo múltiple no puede unirse a lo simple, ni lo espeso a lo sutil, sino mediante algo que posea conveniencia con ambos extremos”³⁶.

De este modo, por medio de la distinción entre autoridad y ministerio logra reconciliar ambas cualidades divinas. Por un lado, Dios se mantiene inmutable, desde el principio creó las sustancias separadas, y es por el ministerio de éstas que interviene en el tiempo. Sin embargo, no por esto Dios pierde su carácter de Creador. El ángel no tiene la autoridad, entendiendo *auctoritas* no solo como potestad sino también como autor. Dios es el autor de todo lo creado.

Gundisalvo, continuando con la tradición inaugurada por Alfarabí, identifica a la criatura angélica que crea al alma humana, es decir, el *dator formarum* con la *inteligencia*. A fin de concluir la exposición de esta primera

³⁶ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 134-137, §59

antropología latina de inspiración árabe, se expondrá la peculiaridad esencial del alma, y su fin.

b) La esencia del alma humana y su fin

Como se ha visto el alma necesita del cuerpo, y cumple un rol fundamental con respecto a ella. Sin embargo, la referencia del alma con respecto al cuerpo no responde a la esencia misma de ella. De este modo, Gundisalvo distingue la referencia del alma con respecto al cuerpo, como una función de ella, pero que no se corresponde con la misma esencia del alma³⁷.

Entonces, ¿cuál es la esencia del alma? Para ello es necesario ver la clasificación de los distintos géneros de almas presenta Gundisalvo, siguiendo la doctrina aristotélica. Así nos presenta tres géneros: vegetativa, sensitiva y racional.

A partir de esta distinción Gundisalvo sigue a Avicena y clasifica las propiedades de cada una de las almas. De todo esto lo que debemos destacar es la asimilación por parte del arcediano de toda la doctrina gnoseológica de los sentidos internos y externos. Lo cual forma parte de las propiedades del alma sensible, aunque claramente también de ellas participa el alma humana³⁸.

Será en este análisis gnoseológico en el cual se presenta de manera clara la necesidad que tiene el alma del cuerpo para poder alcanzar la perfección. Gundisalvo realiza una clasificación de las propiedades que se dan en el alma en cuanto ésta tiene cuerpo. Es decir, el alma es el principio activo que produce determinados efectos que se producen en el cuerpo como la imaginación o la concupiscencia. La tristeza, el dolor o la memoria, se dan en el cuerpo, pero no en cuanto es cuerpo, sino en cuanto tiene alma. Así, el cuerpo tiene determinadas cosas en virtud del alma, y las tiene principalmente el alma, aunque las tiene porque tiene cuerpo; pero esto no quiere decir que las tiene por el cuerpo³⁹.

Partiendo del análisis de la relación entre el cuerpo y el alma de cada una de las potencias del alma, Gundisalvo comienza a responderse qué propiedades son aquellas que permanecen en el alma una vez que esta se separa del

³⁷ Cfr. GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 72-73, § 9.

³⁸ Para un estudio profundo sobre los sentidos internos y su recepción en el mundo latino Cfr. WOLFSON, H. A., "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophic text", *Harvard Theological Review* 28 (1935), pp. 114-126.

³⁹ Cfr. GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 242-245, §164

cuerpo. De una manera clara niega que las potencias vegetativa o sensitiva permanezcan en el alma una vez que ésta se separe del cuerpo: “A pesar de esto hay que saber que el alma desprovista del cuerpo no retiene ninguna de las facultades vegetales, ninguna de las sensibles. Pues no hay nada qué nutrir con el vegetar, o qué sensibilizar o movimiento con el animar. En efecto, estas acciones no las ejerce el alma sino mientras está en el cuerpo. Por eso, así como se producen por la unión del cuerpo y el alma, de la misma manera decaen por la separación de ambos, y las facultades de una y otro no permanecen en el cuerpo o en el alma sino únicamente en potencia. Cosa que los filósofos prueban así, cuando dicen: es manifiesto que todas las facultades vegetativas y sensitivas no tienen acción sino por el cuerpo, y que el ser de ellas es que ellas son de tal manera que operan; no obstante, las facultades mismas no son de tal manera que operan sino en tanto que son corporales. Por lo tanto su ser es ser corporales. Luego no permanecen después del cuerpo”⁴⁰.

Así es que todas aquellas potencias que tienen dependencia en la materia una vez que el alma se separa del cuerpo desaparecen. Por ello, es necesario comprender cuales son las características propias del alma racional. “Por otra parte, hay que saber que el hombre tiene en común con todos los animales todas las facultades mencionadas, pero las que siguen son las propias del hombre: a saber, realizar acciones por la elección de la deliberación, inventar las artes reflexionando, y comprender los universales. Pues el hombre posee el tratar sobre las cosas singulares y sobre las universales”⁴¹.

Será en esta facultad del hombre en la que se encontrará comprensión de la esencia humana. Así el intelecto será la potencia humana que define su esencia. Éste debe ser entendido en Gundisalvo de manera equívoca, ya que encierra en sí tanto la inteligencia como la voluntad; es decir, el intelecto designa a la facultad de entender –facultad contemplativa– y a la facultad de obrar –facultad activa–.

De estas dos actividades una se refiere más a la realidad material del hombre mientras que la otra será la que se ocupe de la realidad separada. Y es justamente en éste ámbito en el cual el dualismo se convierte en un conflicto. Hasta ahora, si bien había un dualismo claro en la estructura del sujeto, en ningún momento había una distinción *moral* entre cada uno de los ámbitos. Sin embargo al momento de analizar cada una de estas facultades el

⁴⁰ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 246-247, §167.

⁴¹ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 248-249, §168.

conflicto se presenta de manera explícita, y la opción por la facultad contemplativa como aquella más digna es clara: “La sustancia del alma humana tiene dos acciones: una en virtud del cuerpo, que se llama práctica; y otra en virtud de sí misma y de sus principios, que es la aprehensión del intelecto. Y una y otra disienten y se obstaculizan entre sí. Pues cuando el alma se ocupa respecto a una, se retrae de la otra, porque cuando el alma está pendiente de los sensibles, se retrae de los inteligibles, y cuando piensa sobre el intelecto, pospone todos aquellos, a no ser que quizá estos prevalezcan sobre el alma, la sometan y la arrastren a su ámbito”⁴².

Se entiende por lo anterior que la función del intelecto activo es la de controlar el cuerpo de manera tal que el intelecto contemplativo pueda ocuparse de la realidad separada sin los impedimentos de lo sensible.

El hombre se ubica nuevamente en una situación de límite entre lo divino y lo mundano; entre lo espiritual y lo corporal. Siguiendo estas dos dimensiones en que se presenta la naturaleza humana, llega a hablar de ambos intelectos como de las dos caras del alma. Mientras que en el intelecto activo le corresponde a él regir la realidad, el intelecto contemplativo es por donde el alma recibe su perfección. Es por ese medio por el cual obtendrá la perfección, y será más fiel a su esencia, ya que el intelecto contemplativo es la cara que mira hacia arriba, es decir, hacia Dios, desde donde le llegan todas las perfecciones al hombre⁴³.

Es este mirar hacia arriba lo que permite al intelecto humano el alcanzar la perfección. Sin embargo, a modo de continuación con toda la tradición de los filósofos, en sentido estricto, la “cara” superior del alma no es una cara, sino más bien un espejo. La doctrina del intelecto agente separado permanece en Gundisalvo, y es que nuestra alma permanece en la oscuridad por sí. Esta doctrina del intelecto agente separado, la conjugará con la doctrina boeciana que distingue entre el intelecto y la inteligencia. Mientras que el intelecto es aquello que se corresponde con la ciencia adquirida, por medio de la unión y la división, la inteligencia se presenta como la vista más alta del alma, por la que se refleja a sí misma y a Dios. Es decir, el medio por el cual contempla las cosas eternas⁴⁴.

⁴² GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 254-255, §174.

⁴³ Cfr. GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 256-259, § 175; AVICENA, *De anima*, I, 5, 92, 84-94, 14.

⁴⁴ Cfr. GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 300-303, §207; Cfr. BOECIO, *Consolación de la Filosofía*, V, 5; 4

Es en este momento en el cual, una vez alcanzado aquello que es más íntimo en lo humano, en lo cual el arcediano muestra que existe una continuidad entre la doctrina hasta ahora desarrollada y el contenido de aquello que se sostiene por fe. Así, por ejemplo, la teoría del intelecto agente separado parece tener coherencia con aquello que dice el profeta (*Salmo*, 36, 10): “Señor, con tu luz veremos la luz”. Comentando el salmo, nuestro autor dice: “La inteligencia, tiende a la contemplación del creador, puesto que Dios es la luz, la propia inteligencia es inundada con una claridad tan grande de la luz divina, que esa luz inaccesible, así irradiada, parece que se refleja en la propia inteligencia, como la luz en un espejo”⁴⁵.

De este modo, queda clara la apertura de Gundisalvo a una trascendencia lograda a partir de la doctrina aristotélica del intelecto agente interpretada a la luz de los contenidos neoplatónicos⁴⁶. Éste híbrido de las tradiciones que fue fusionado en la tradición árabe, el arcediano lo presenta en el mundo cristiano con bastante lucidez, y marcando la armonía con la tradición cristiana. Sin bien, aún habrá que esperar para encontrar un tratado sistemático y exhaustivo, las puertas del mundo cristiano ya le son reabiertas a la tradición aristotélica.

⁴⁵ GUNDISALVO, D., *De anima*, pp. 304-305, §209.

⁴⁶ Para un análisis de teoría del intelecto agente y la perspectiva mística. Cfr. SOTO BRUNA, M. J., “La *Lux intelligentiae agentis* en el pensamiento de Domingo Gundisalvo, *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003), pp. 335-343. KINOSHITA, N., *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, pp. 87-90.

VI CONCLUSIÓN FINAL

El estudio histórico de las influencias y el desarrollo de las ideas presenta siempre el riesgo de parcializar o sesgar una influencia en favor de otra que se ve más atractiva en un esquema global de la historia de la filosofía. A lo largo del desarrollo precedente no se ha intentado cambiar ni refutar ninguna concepción de la historia de la filosofía, sino más bien advertir la peculiaridad que se produce en el caso de la definición de alma como perfección en Aristóteles. Esta peculiaridad hija de las distintas vicisitudes que se producen a lo largo de la *traslatio studii* no es exclusiva de la historia medieval, sino que incluso se puede hablar que sucesos como éstos suceden hoy en día, en el cual se denomina con un mismo nombre a ideas opuestas por un equívoco o confusión histórica.

Aristóteles buscaba investigar en su *De anima* la naturaleza genérica del principio vital, en el cual se pudiera encerrar tanto al caballo, al perro, al hombre y al dios (402 b 9). Esta explicación parece ser una crítica directa a Platón quien habría planteado la pregunta sobre el alma como sinónimo de la pregunta por el hombre, por ello el Estagirita destaca el carácter genérico de esta investigación; y no duda en colocar esta obra dentro de la perspectiva de la *Física*, tal es así, que distingue lo que se va a desarrollar en ese libro de aquello que se encargan los metafísicos, quienes se ocupan de la realidad que está separada de la materia (403 b 15). De este modo Aristóteles presenta una perspectiva de investigación en la que la realidad orgánica del cuerpo es fundamental para la comprensión de la naturaleza del alma. El cuerpo no sólo es un medio para el alma, sino que ambos, cuerpo y alma, forman la perfección al modo del compuesto. Tal es así que el alma no puede hacer prácticamente nada sin el cuerpo, incluso el entender: “parece algo particularmente exclusivo de ella [del alma]; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo” (403 a 7).

Partiendo de esta concepción e idea del alma Aristóteles procede a la distinción entre los tres tipos de almas: vegetativa, sensitiva y racional. Es en el análisis de la peculiaridad de la función del alma racional en donde aparece de una manera más clara la idea del alma humana que tiene el Estagirita, aunque no deja de ser en cierto sentido oscuro. Esta oscuridad no solo viene dada por la formulación en torno al intelecto agente y posible. Es proverbial la dificultad que ha generado esta distinción para todos los intérpretes de Aristóteles. De todos modos, es interesante destacar que tanto la inmortalidad como el carácter individual del alma espiritual parecen imposibles de afirmar en Aristóteles. Y será por ello, que Nemesio en el mundo cristiano desautorizará la interpretación aristotélica a favor de la platónica.

En el mundo árabe, sin embargo, el *De anima* de Aristóteles se ve modificado no tanto en su letra como en su contexto. La obra aristotélica se presenta junto con un corpus que se adapta para que ella pueda ser leída desde una interpretación espiritualista y neoplatónica.

Las *Enéadas* de Plotino adaptadas y parafraseadas por parte de un autor desconocido cercano al círculo de Alkindi, forman parte de lo que se denomina como *Teología de Aristóteles*. En ésta obra se destacan dos peculiaridades: 1) Una perspectiva de indagación de la naturaleza desde la interioridad; 2) como consecuencia de ello, la naturaleza espiritual del alma es una de las primeras evidencias.

En el planteo de la *Teología* el carácter cosmológico, en el cual la jerarquía celeste culmina con la más baja de las inteligencias que genera el mundo sensible; es un orden análogo al de la misma realidad del hombre. Es por ello que el hombre, en cuanto que se encuentra en el horizonte donde ambos planos se tocan, presenta una doble naturaleza: por un lado se puede hablar del alma como aquello que cumple un rol en su relación con el cuerpo; pero por otro lado, el alma tiene una naturaleza espiritual que le confiere una jerarquía superior a la de este mundo, por lo cual el fin último del hombre es tender a dejar de lado su aspecto material del hombre para enfatizar su carácter espiritual.

Esta distinción profunda entre Aristóteles y la *Teología* se ve mitigada por las modificaciones realizadas por el *Adaptador*, quien mantiene como válidas las definiciones del Estagirita, dándole una interpretación acorde con el texto neoplatónico. Esta obra es leída por los autores árabes como la culminación de la investigación aristotélica, en la cual se investiga de manera propia la esencia –separada– del hombre.

De este modo, Aristóteles llega a los autores árabes con un *corpus* complejo. Por un lado, un planteo fenomenológico desde el que parte en el *De anima* donde la descripción de la naturaleza humana surge a partir de su funcionalidad. El alma es un principio vital de movimiento. A esto se le ha agregado una segunda parte, en la que Aristóteles se detendría en la pregunta por el fin del hombre, y es allí donde hablaría de otra naturaleza del alma, la divina.

La síntesis necesaria para poder unificar estas dos perspectivas no se puede decir que se haya realizado con facilidad en el mundo árabe. En primer lugar, porque existe en la historia de la filosofía, y en los autores, una necesidad de educarse y hacerse con la disciplina y el vocabulario de la filosofía. Es por ello que en Alkindi y Alfarabi, un poco más evolucionado en el último, encontraremos unas primeras síntesis en las que había una tendencia más neoplatónica que una síntesis real entre ambas posturas; y es justamente en la relación entre el alma y el cuerpo en el cual podemos afirmar esta capacidad o no de síntesis de ambas posiciones.

Lo primero que se debe destacar como clarificador de la perspectiva neoplatónica de Alkindi es que coloca el tratado sobre el alma dentro del ámbito de la metafísica. Alkindi, siguiendo el texto de la *Teología* a pie juntillas presenta al alma humana como procedente de manera directa del creador. Y la naturaleza espiritual del alma hace del hombre un peregrino en este mundo, y todo lo corporal le resulta extraño. En el caso de Alkindi, la relación con el cuerpo no está problematizada, y se presenta de una manera claramente dualista. Aunque Alkindi utiliza la definición aristotélica del alma como perfección, no la desarrolla ni la considera como importante para su estudio.

Alfarabi, a diferencia de Alkindi, muestra un conocimiento más profundo de la obra aristotélica. Y esto se destaca en la ubicación del *De anima* en el contexto de la *Física*. El *Maestro Segundo* sigue la clasificación aristotélica en tres géneros de alma, sin embargo, al momento de desarrollar la doctrina de fondo sobre el alma humana opta por seguir el esquema neoplatónico, y el dualismo se vuelve manifiesto. Alfarabi sostiene la espiritualidad del alma y su inmortalidad, y niega la transmigración y preexistencia del alma, pero no logra fundamentar estas formulaciones con argumentos filosóficos. Como ha destacado Ramón Guerrero, el único modo de salvar el dualismo de Alfarabi es leyendo su planteo desde el esquema cosmológico¹.

¹ Cfr. *ut supra*, p. 50, n. 43.

En ambos autores, Alkindi y Alfarabi, existe un intento por realizar una formulación de toda la doctrina aristotélica en correspondencia con las verdades de la revelación. Sin embargo, todavía no se encontrará una formulación completa en sus obras, quizás por la necesidad histórica de una comprensión de las obras filosóficas. Pero serán sus obras las que permitirán a Avicena comprender los distintos senderos por los cuales se puede acceder al conocimiento de la obra de Aristóteles.

Avicena —a diferencia de sus antecesores— desarrolla de manera sistemática todo el corpus peripatético. No solo sigue el orden de Aristóteles, sino que logra realizar una síntesis entre éste y la perspectiva neoplatónica de la *Teología*. Por ello, entiende que existen dos modos de responder a la pregunta por el alma, uno desde su relación con el cuerpo, y el otro en cuanto tal. La primera perspectiva es la que se encuentra formulada en el *De anima*, mientras que la segunda es la que se trata en la *Teología natural*. Es decir, asume aquello que el mismo Aristóteles habría sostenido en el *De anima*.

Esta distinción logra desarrollarla partiendo desde las mismas formulaciones de Aristóteles, por ello la distinción entre forma y perfección, y el uso de éste último como un concepto más amplio que el primero, y por ello más genérico para el momento de definir al alma es fundamental para lograr una síntesis coherente tanto con la tradición filosófica que recibe, como con la tradición religiosa. Además de esta distinción que se encuentra ya en la adaptación que realiza el traductor de la *Teología de Aristóteles*, se debe destacar la formulación de una síntesis que va más allá de esta distinción y que Avicena ve necesaria para lograr una antropología filosófica coherente con la realidad humana. Esta síntesis es la que logra hacer entre el espiritualismo neoplatónico y la unión sustancial aristotélica.

Avicena tiene dos puntos en tensión que sus antecesores no lograron resolver: el alma y el cuerpo, y como consecuencia la relación entre ambos. Al afirmar la espiritualidad del alma por medio de su definición como sustancia se produce una separación entre ésta y el cuerpo. Por ello el punto de partida del alma como perfección, le permitía a Avicena acercar un poco las partes, afirmando que el alma es forma del cuerpo, pero ésta no es su esencia *simpliciter* sino *secundum quid*. Para demostrar ello, Avicena recurre al argumento del hombre volante, de origen neoplatónico, refiriéndose a la interioridad espiritual que hace patente la naturaleza espiritual. Por lo cual, afirma que la esencia del alma no se define por su relación con el cuerpo, sino que en sí es una sustancia espiritual.

Esta perspectiva neoplatónica, que nos deja en un dualismo definido le plantea a Avicena la necesidad de aclarar el modo en el cual se da la relación entre alma y cuerpo. Por ello, partiendo de un análisis de la naturaleza del alma –como sustancia espiritual– Avicena afirma tajantemente que el alma no puede comenzar a existir sin el cuerpo, y esto se debe a la naturaleza indefinida del alma separada. Es a partir de aquí que la relación entre el alma y el cuerpo comienza a tener un acercamiento y el dualismo deja de ser una mera yuxtaposición de dos sustancias para pasar a depender una de la otra de una manera singular. El alma necesita del cuerpo, no solo para su individuación sino también para lograr alcanzar su perfección. Mientras que el cuerpo recibe su conformación por la acción formal del alma.

Es así que Avicena le hace lugar a la doctrina aristotélica dentro del planteo neoplatónico. Esto, a su vez, le permite presentar como compatible la doctrina de sus antecesores con la revelación coránica. Por un lado, la distinción entre los individuos humanos por la materia, hace que la diferencia no sea de naturaleza sino que todos los individuos son creados partiendo de una misma idea². Por otro lado, esta individualidad le permite negar tanto la preexistencia del alma como su transmigración, ideas muy difundidas dentro del neoplatonismo.

En esta síntesis encontramos una formulación propia, ya que los elementos aristotélicos y los neoplatónicos integrados se alejan tanto de su misma esencia, que no sabríamos definir si es un *aristotelismo neoplatonizado*, o un *neoplatonismo aristotelizado*. Lo que sí es claro es que llegó a occidente como aristotelismo, y dada su peculiar composición, podemos denominarlo como *aristotelismo árabe*. Será esta comprensión de la doctrina del Estagirita la que generará la posibilidad de afirmar tanto la tesis aristotélica de relación alma y cuerpo por un lado, como la espiritualidad desde una perspectiva neoplatónica. Tal es así que Gundisalvo no duda en identificar y considerar como coherentes tanto la definición de Aristóteles como la de Platón.

Gundisalvo formula esta nueva antropología advirtiéndole que se encontraba escondida para el lector latino en textos griegos y árabes. Es la continuidad que ve entre esta filosofía y el contenido de la fe lo que lo llama a reproducir estos conocimientos ya que: “es indigno que el propio hombre desconozca aquella parte suya por la que el hombre es cognoscente, y que no capte él mismo con la razón aquello por lo que es racional; por ello no puede conocer ni a Dios ni a sí mismo plenamente quien declara que ignora

² Cfr. *Ut supra* p. 77, nota, 48.

en qué es semejante a Dios”³. Gundisalvo ya se presenta lejano a la necesidad de realizar una síntesis entre las enseñanzas aristotélicas y neoplatónicas. Su intención es la de mostrar qué es lo que se puede encontrar en los autores paganos que es compatible con la revelación. Gundisalvo desconoce la totalidad de obra aristotélica; Aristóteles íntegro se presentará recién cuando Averroes y las traducciones de Guillermo de Moerbeke lleguen a occidente.

Es por esto que la situación *embarazosa* de la que habla Gilson, en la que se sigue a Platón en la definición del alma como sustancia y se sigue a Aristóteles para describir la relación de alma y cuerpo, no es tal si se la considera desde la tradición del *Aristóteles árabe*⁴. Será por eso, que recién, una vez que un Aristóteles más íntegro y *purificado* se presenta en occidente, santo Tomás de Aquino advierte de esta dificultad y señala el peligro de afirmar ambas posturas⁵.

Partiendo desde lo que se ha visto hasta ahora, se puede decir que el planteamiento de Gilson tiene dos puntos débiles que no atentan contra toda su teoría general, sino tan solo en cuanto a la perspectiva específica de la evolución histórica de la antropología filosófica. Por un lado, el impacto de la antropología árabe es fundamental para comprender la situación *embarazosa* de la que él habla, por lo cual no sería tal, sino que más bien sería una situación *ideal*, ya que los autores árabes le permite continuar con la tradición platónica, preponderante en el mundo cristiano, matizando el dualismo que hasta el momento estaba en boga.

Por otro lado, si bien la doctrina evangélica es fundamental en el planteo básico de la antropología cristiana, será la incorporación del aristotelismo árabe lo que permitiría incorporar aquella doctrina con esta nueva ciencia. De tal manera, como advierte Gundisalvo, lo que la mayoría afirma por fe, con esta nueva ciencia podrá ser afirmado por razón. La nueva filosofía árabe brindaría las bases filosóficas para que se pueda desarrollara las grandes síntesis escolásticas. No es extraño pensar que será en los autores árabes donde se encuentren síntesis más atractivas que en los autores griegos, dado que son muchos los puntos en común entre la doctrina islámica y cristiana:

³ Cfr. *ut supra*, p. 92, n. 10.

⁴ Cfr. *ut supra*, p. 98, n. 25

⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *QQ. DD. De anima*, a. 1. co. Sobre el dualismo latente en los autores medievales en general, y del siglo XII y XIII en especial, cfr. BAZÁN, B. C., “Pluralisme de formes ou dualisme de substances?”, *Revue Philosophique de Louvain*, 67 (1969), pp. 30-73

inmortalidad individual del alma, creación, comienzo temporal de la vida humana, bondad de todo lo creado o trascendencia divina; éstas son claves para comprender las necesidades racionales que tenían los teólogos y filósofos de ambas partes y muestran la unión que puede haber entre uno y otro planteamiento.

Para concluir, puede decirse que el aporte significativo en esta materia de los autores árabes es el haber logrado resolver su tradición ecléctica dando a las dos doctrinas lo necesario para que puedan ser coherentes con la verdad revelada. Así, de manera involuntaria, abrieron el aristotelismo a una trascendencia, que viene aportada desde el dato revelado pero también desde el planteo filosófico neoplatónico. También, acotaron la problemática platónica-neoplatónica de una espiritualidad totalmente separada del mundo sensible. El dualismo “exagerado” de esta escuela se ve mitigado en Avicena partiendo de los principios del aristotelismo. El signo particular de la filosofía árabe es esta convivencia del neoplatonismo con el aristotelismo, lo cual estará presente en el desarrollo de la escolástica cristiana.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA**

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 23. *Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 7. *El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 20. *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 8. *El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Illarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y re-lecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, *“Primalidades” de la amistad “de amor”* (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- Nº 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- Nº 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- Nº 212 Mario Šilar – Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- Nº 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- Nº 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- Nº 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)

- Nº 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- Nº 217 Leonardo Polo Barrera, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- Nº 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)